



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

Dipartimento di Lettere e Filosofia

CORSO DI DOTTORATO IN
“CULTURE D’EUROPA. AMBIENTE, SPAZI, STORIE, ARTI, IDEE”

Curriculum: Discipline filosofiche

Ciclo XXX

Coordinatore: prof. Diego E. Angelucci

Die Vernünftigkeit der Gefühle.
Hegel e il contemporaneo dibattito sulle
emozioni.

Dottoranda: Caterina Maurer

Settore scientifico-disciplinare: M-FIL/06 Storia della filosofia

Relatrice:

Prof.ssa Paola Giacomoni

Anno accademico 2016/2017



*A Irene,
per tante ragioni e passioni.*

INDICE

Introduzione

La “ <i>Theorie des Gefühls</i> ” hegeliana in dialogo con il contemporaneo dibattito sulle emozioni	p. 9
---	------

1. La *Empfindung* come modalità conoscitiva della *natürliche Seele*

1.1. La cera e l’anello: attività e passività nella <i>Empfindung</i>	p. 19
1.2. Le sfere del sentire: <i>Empfindung</i> esterna e interna	p. 25
1.3. Il problema mente-corpo nella <i>Philosophie des subjektiven Geistes</i>	p. 32
1.3.1. Il presupposto naturale dello spirito	p. 37
1.3.2. Alle origini della concezione hegeliana dell’organismo	p. 42
1.3.3. La <i>Auflösung</i> del “mistero incomprensibile”	p. 56
1.4. La <i>psychische Physiologie</i> : una “psicofisiologia funzionale”	p. 59
1.4.1. Le somatizzazioni immediate dello spirituale: voce e pianto	p. 68

2. Il *Gefühl*

2.1. La <i>fühlende Seele</i>	p. 75
2.2. <i>Empfindung</i> e <i>Gefühl</i> nell’uomo e nell’animale	p. 81
2.3. <i>Naturphilosophie</i> e <i>Gefühl des Mangels</i>	p. 84
2.4. L’anima animale sullo sfondo della neurofisiologia contemporanea	p. 90

3. L’abitudine e il corpo “addomesticato”

3.1. La liberazione dell’anima mediante l’abitudine	p. 95
3.2. L’espressione dei <i>Gefühle</i>	p. 112
3.3. L’opera d’arte dell’anima: il corpo umano	p. 119
3.4. La semiotica degli affetti e la lettura del corpo	p. 129
3.4.1. La critica al metodo osservativo in psicologia	p. 134
3.4.2. Lineamenti ed espressioni del volto: la fisiognomica	p. 145
3.4.3. Localizzazione cerebrale e determinismo psichico: la cranioscopia	p. 166

4.	L'universo pulsionale dello spirito: <i>Gefühl, Trieb, Neigung e Leidenschaft</i>	
4.1.	Il <i>praktisches Gefühl</i> : la volontà nella forma dell'immediatezza	p. 191
4.1.1.	<i>Excursus</i> : la vergogna	p. 214
4.2.	Il <i>Trieb</i> come forma dell'intelligenza volente	p. 223
4.2.1.	La genesi del concetto hegeliano di <i>Trieb</i> a Norimberga	p. 225
4.2.2.	Il <i>Trieb</i> nell'analisi psicologica enciclopedica	p. 233
4.3.	<i>Neigungen e Leidenschaften</i> quali moventi dell'azione	p. 238
5.	Le dimensioni della volontà	
5.1.	La volontà riflettente e la scelta tra <i>Triebe</i> diversi	p. 255
5.2.	La volontà libera	p. 263
5.3.	La volontà naturale e la volontà razionale	p. 269
5.4.	La critica alla <i>Gefühlstheologie</i> di Schleiermacher	p. 273
6.	Le patologie dello spirito	
6.1.	Malattie magnetiche e "sapere immediato" della <i>fühlende Seele</i>	p. 285
6.1.1.	Il "fondo oscuro" dell'animo umano	p. 294
6.2.	Il privilegio della follia	p. 300
6.2.1.	La nosografia hegeliana	p. 311
	Conclusioni	p. 327
	Tavola delle abbreviazioni	p. 335
	Bibliografia	p. 339

RINGRAZIAMENTI

Un ringraziamento particolare va alla prof.ssa Paola Giacomoni per la disponibilità e la pazienza con cui ha incoraggiato, orientato e seguito il mio lavoro. Oltre alla sollecitazione a occuparmi dell'antropologia e della psicologia di Hegel, devo sinceramente a lei la mia dedizione alla ricerca scientifica e la conclusione di questo lavoro.

Sono molto grata alla prof.ssa Rossella Bonito Oliva e al prof. Paolo Giuspoli per il tempo che hanno dedicato alla revisione di questo lavoro e per i preziosi suggerimenti e osservazioni, che hanno contribuito a renderlo migliore.

Ringrazio i miei colleghi e amici dell'Università di Trento, con cui ho scambiato idee e condiviso questi anni anche fuori dall'ambito accademico. Un ringraziamento affettuoso a Linda, Giulia e Martina, che in modo significativo e costante hanno sostenuto me e il mio lavoro, in ogni sua fase.

Ringrazio infine i miei genitori, i miei nonni e mia sorella per la fiducia e il costante supporto, e Irene, per ogni pagina letta.

INTRODUZIONE

LA “*THEORIE DES GEFÜHLS*” HEGELIANA IN DIALOGO CON IL CONTEMPORANEO DIBATTITO SULLE EMOZIONI

A partire dagli anni Sessanta del Novecento si è assistito al sorgere di un rinnovato interesse, entro la riflessione filosofica, per le emozioni¹, e ciò anche grazie ai notevoli progressi della psicologia, delle neuroscienze, della biologia e delle scienze cognitive in generale². Con queste discipline infatti, i cui più recenti studi pongono in luce l'importanza che le emozioni rivestono nella formulazione dei processi che stanno a fondamento della nostra razionalità, considerando nondimeno il ruolo che esse ricoprono nella formazione della soggettività, la filosofia contemporanea ha instaurato un proficuo dialogo. Numerose sono le ricerche condotte per studiare gli effetti degli stati emotivi sui processi cognitivi e sui comportamenti sociali, come documentato dalla rassegna offerta dalla psicologa statunitense Alice M. Isen³. Tuttavia, se è chiara l'importanza delle emozioni ai fini della conoscenza e del sapere⁴ più difficile risulta trovare una risposta unanime alla domanda circa il “come” e il “perché” ciò avvenga.

Per cercare di gettare un po' di luce sulla questione è utile volgere l'attenzione a Hegel, pur nella consapevolezza che, quando si parla di “teorie delle emozioni” nella

¹ Sulle principali posizioni nel recente dibattito filosofico sulle emozioni cfr. RORTY A.O. (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980; SOLOMON R.C., CALHOUN C. (eds.), *What Is an Emotion: Classical Readings in Philosophical Psychology*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1984; SOLOMON R.C. (ed.), *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotion*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2004; GOLDIE P. (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2009; DÖRING S.A. (Hrsg.) *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009.

² Per una panoramica sugli studi psicologici cfr. D'URSO V., TRENTIN R. (a cura di), *Psicologia delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 1988 e PLAMPER J., *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München, Siedler Verlag, 2012, mentre per ciò che pertiene l'ambito neuroscientifico cfr. tra i tanti DAMASIO A.R., *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, tr. it. di F. Macaluso, Milano, Adelphi, 1995 e LEDOUX J.E., *Il cervello emotivo. Alle origini delle emozioni*, tr. it. di S. Coyaudo, Milano, Baldini e Castoldi Dalai, 1998. Ulteriori riferimenti bibliografici relativi a studi psicologici e neuroscientifici sulle emozioni verranno forniti in seguito.

³ Cfr. ISEN A.M., *Toward understanding the Role of Affect in Cognition*, in: R.S. Wyer, K.T. Srull (eds.), *Handbook of Social Cognition*, vol. III, Hillsdale (NJ), Erlbaum, 1984, pp. 179-236.

⁴ Cfr. STRONGMAN K.T., *The Psychology of Emotion*, New York, Wiley & Sons, 1987. Anche Susanne Moser evidenzia come la stretta relazione tra processi emotivi e cognitivi sia un dato che è confermato per vie diverse da gran parte delle ricerche contemporanee sulle emozioni (cfr. MOSER S., *Philosophie der Gefühle: Neuere Theorien und Debatten*, in: «Actual Challenges in Philosophy», 2, 2013, pp. 20-33, qui p. 20).

storia della filosofia, il filosofo di Stoccarda viene relegato nell'ombra⁵. Non è infatti ancora acquisita l'idea che egli abbia elaborato una vera e propria "Theorie des Gefühls"⁶ e che questa possa assumere una sua rilevanza anche al giorno d'oggi, contribuendo a gettare un po' di luce questioni quali le distinzioni tra diversi tipi di emozioni o la differenza che sussiste tra il loro aspetto cognitivo e quello fisiologico⁷.

Hegel non si è però disinteressato della componente "emotiva" del soggetto umano. Non soltanto egli non è, come talvolta si sostiene, il teorico di una necessità unidimensionale, quanto piuttosto un interprete della contingenza del reale, ma è anche un acuto osservatore dell'uomo in tutti i suoi aspetti e le sue sfaccettature, come dimostra la sua confidenza con la letteratura scientifica, biologica e antropologica, ma anche psichiatrica e psicopatologica dell'epoca, testimoniata dai numerosi riferimenti, presenti nelle sue opere, ad autori quali Johann Friedrich Blumenbach, Johann Christian Reil, Petrus Camper, Gottfried Reinhold Treviranus, Karl Friedrich Kiemeier, Marie François Xavier Bichat, Herman Boerhaave, Johann Kaspar Lavater, Philippe Pinel,

⁵ Di questo avviso è anche KIM D.H., *How Spirit Feels*, in: «Parrhesia», 19, 2014, pp. 113-121, qui p. 113.

⁶ È stato Adriaan Peperzak a sottolineare che ciò che ancora manca è una «Gesamtdarstellung» della «Hegelsche Theorie des Gefühls», espressione che qui prendo in prestito (cfr. PEPERZAK A., *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Verwirklichung*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991, p. 364 nota 16). Parlare, in riferimento a Hegel, di "teoria delle emozioni" è infatti scorretto, in quanto *Emotion* è un termine che, al tempo in cui il filosofo scrive, non appartiene al lessico della lingua tedesca, come testimonia il fatto che non è presente nel *Deutsches Wörterbuch* (1854-1971) dei fratelli Jacob e Wilhelm Grimm (cfr. GRIMM J., GRIMM W., *Deutsches Wörterbuch*, 33 voll., Hirzel, Leipzig 1854-1971, Nachdr., München, Dtv, 1999). Per la stessa esigenza di precisione si è deciso di riportare in tedesco i termini con cui Hegel di volta in volta nomina le varie componenti della *Gefühlssphäre*, ossia l'insieme di *Empfindungen* (sensazioni), *Gefühle* (sentimenti), *praktische Gefühle* (sentimenti pratici o emozioni), *Triebe* (impulsi), *Neigungen* (inclinazioni) e *Leidenschaften* (passioni). Inoltre, laddove ciò può essere utile a una più puntuale comprensione del discorso, accanto alla traduzione italiana farò riferimento, tra parentesi quadre, ai termini originali usati dal filosofo.

⁷ Tra gli studi che hanno indagato il ruolo di *Empfindungen* e *Gefühle* nel pensiero hegeliano ricordo HARRIS E.E., *Hegel's Theory of Feeling*, in: W.E. Steinkraus (ed.), *New Studies in Hegel's Philosophy*, New York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1971, pp. 71-91; GREENE M., *Hegel on the Soul. A speculative Anthropology*, The Hague, Nijhoff, 1972; AIRAKSINEN T., *Problems in Hegel's Dialectic of Feeling*, in: «Philosophy and Phenomenological Research», 41, 1-2, 1980, pp. 1-25; REDDING P., *The Logic of Affect*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1999; RUSSON J., *Emotional Subjects: Mood and Articulation in Hegel's Philosophy of Mind*, in: «International Philosophical Quarterly», 49, 1, 2009, pp. 41-52; PAHL K., *Tropes of Transport: Hegel and Emotion*, Evanston, Northwestern University Press, 2012; HOWARD J.J., *Hegel on the Emotions. Coordinating Form and Content*, in: D.S. Stern (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Albany (NY), SUNY Press, 2013, pp. 71-86; SANGUINETTI F., *La teoria hegeliana della sensazione*, Trento, Verifiche, 2015; CORTI L., *Pensare l'esperienza. Una lettura dell'Antropologia di Hegel*, Bologna, Pendragon, 2016; ARNDT A., *Zur Rolle des Gefühls in Hegels Theorie des subjektiven Geistes*, in: A. Arndt, J. Zovko (hrsg. von), *Hegels Anthropologie*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2017, pp. 75-88. Ad altri lavori si farà riferimento successivamente.

Jean-Étienne Dominique Esquirol, Johann Wilhelm Ritter, Franz Anton Mesmer, Armand-Marie-Jacques de Chastenet marchese di Puységur.

Una simile panopia di conoscenze prova, se non altro, un interesse non marginale per la materia, ribadito all'inizio della *Philosophie des Geistes* enciclopedica, laddove, richiamando il motto delfico «Conosci te stesso!», Hegel esorta alla conoscenza della «verità dell'uomo»⁸. Ma questa conoscenza dell'autentica «essenza»⁹ dell'uomo è impensabile se non si considera che sia la ragione sia le determinazioni del *Gefühl* sono componenti dell'essere umano, aspetto questo che Hegel rimarca a mio avviso coerentemente con l'esigenza avvertita sin dalle prime fasi del suo pensiero di superare la scissione operata da Kant tra la dimensione sensibile e razionale del soggetto.

Se guardiamo a opere quali la *Phänomenologie des Geistes* (1807), le *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1824, 1827, 1830) e le *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), in cui Hegel dedica ampio spazio alla trattazione dei *Gefühle*, fatteremo però a rinvenirne una descrizione puntuale. Basandosi su questi testi è infatti arduo comprendere che cosa siano i *Gefühle*, come insorgano nell'uomo, cosa li distingua da altri fenomeni fisiologici o, ancora, perché essi presuppongano una componente fisiologica che fa sì, ad esempio, che il soggetto impallidisca dalla paura, né risulta possibile mettere a fuoco la differenza che Hegel scorge tra il *Gefühl* propriamente umano e quella capacità di *fühlen* che riconosce anche all'organismo animale.

Per tali chiarimenti dobbiamo volgerci – tenendo sullo sfondo ben presente quanto Hegel scrive a proposito dell'organismo animale nelle pagine della *Naturphilosophie* enciclopedica – ai paragrafi dedicati all'analisi dello spirito soggettivo dell'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), con uno sguardo anche all'*Enzyklopädie* di Heidelberg (1817), al *Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes* (1822/25) e alle lezioni berlinesi sulla *Philosophie des subjektiven Geistes*¹⁰, pur sapendo che, entro le sezioni antropologica e psicologica dell'*Enzyklopädie*, è impossibile rinvenire una trattazione sistematica della *Gefühlssphäre*. Preciso inoltre

⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 377, p. 379; tr. it., p. 79.

⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 377, p. 379; tr. it., p. 79.

¹⁰ Faccio riferimento ai corsi sulla *Philosophie des Geistes* del 1822, 1825 e 1827/28, seguendo le *Nachschriften* di Heinrich Gustav Hotho (1822), di Karl Gustav Julius von Griesheim (1825) e di Johann Eduard Erdmann (1827/28). Cfr. HEGEL G.W.F., *VPG (Ho)*; ID., *VPG (Gr)* e ID., *VPG (Erd)*.

che l'elezione dell'*Enzyklopädie* del 1830 – con uno sguardo agli *Zusätze* compilati da Boumann e compresi in quella che viene chiamata *Große Enzyklopädie*¹¹ – a terreno privilegiato d'indagine, è motivata dal fatto che Hegel articola ulteriormente lo schema speculativo delineato a Heidelberg. Nelle edizioni del 1827 e del 1830 lo spazio riservato all'esposizione di questioni antropologiche e psicologiche subisce infatti un notevole ampliamento poiché Hegel, approfondendo tali questioni, arricchisce i paragrafi di contenuti e *Anmerkungen*. È proprio questa, in accordo con Rossella Bonito Oliva, la «nota più rilevante delle pubblicazioni successive»¹² all'edizione del 1817: sia le *Anmerkungen* che gli *Zusätze* ad opera degli allievi testimoniano infatti il confronto continuo di Hegel con le trattazioni e i risultati delle scienze dell'epoca.

A questo proposito sottolineo che il debito hegeliano nei confronti del contesto storico-culturale a lui contemporaneo verrà esaminato soprattutto in relazione agli studi di carattere biologico e fisiologico, allo scopo di ricostruire lo sfondo scientifico sul quale si innesta e di cui si alimenta la concezione hegeliana dell'affettività, senza tuttavia trascurare il fondamentale contributo apportato, al pensiero hegeliano, dalle opere di Kant e di Aristotele.

Doveroso è inoltre precisare che questo lavoro non ha preso in esame il tema della costruzione intersoggettiva del soggetto e del mondo umano, che pure conferisce un timbro inconfondibile alla *Philosophie des Geistes*¹³. Come è noto, infatti, il pensiero hegeliano si rivela fin dagli anni giovanili centrato sul tema dell'intersoggettività, in

¹¹ Gli *Zusätze*, come spiega lo stesso Boumann nella *Premessa* alla *Philosophie des Geistes* della *Große Enzyklopädie*, sono frutto della composizione di diversi materiali tratti da: alcuni quaderni personali di Hegel (uno datato «Maggio 1817» e uno usato nel 1820) contenenti soprattutto schemi generali; cinque quaderni di appunti trascritti; «due quaderni, che Hegel stesso aveva fatti copiare, ed uno dei quali era stato da lui posto alla base delle sue lezioni negli anni 1828 e 1830»; i quaderni redatti da Griesheim nel 1825 e dal dott. Mullach nel 1828 (si veda la *Premessa* di Boumann a HEGEL G.W.F., *Enz C*, tr. it. pp. 77-78, qui p. 77).

¹² BONITO OLIVA R., *La «magia dello spirito» e il «gioco del concetto». Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell'Enciclopedia di Hegel*, Milano, Guerini e Associati, 1995, p. 69.

¹³ I temi dell'intersoggettività e del riconoscimento godono di un notevole interesse da parte della critica hegeliana. È sicuramente Axel Honneth il rappresentante principale di un'interpretazione intersoggettiva del pensiero del filosofo di Stoccarta (HONNETH A., *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, tr. it. di C. Sandrelli, Milano, il Saggiatore, 2002; ID., *Dal desiderio al riconoscimento. Hegel e la fondazione dell'autocoscienza*, in: «Iride. Filosofia e discussione pubblica», 20, 3, 2007, pp. 573-584). Tra gli altri non meno importanti contributi ricordo almeno quelli di Ludwig Siep (SIEP L., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München, Karl Alber, 1979), di Pierre-Jean Labarrière (LABARRIÈRE P.-J., *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel. Introduction à une lecture*, Paris, Auber, 1979) e di Vittorio Hösle (HÖSLE V., *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Bd. II: *Philosophie der Natur und des Geistes*, Hamburg, Meiner, 1987).

particolare attraverso temi quali l'amore, il perdono, il conflitto e la paura. La decisione di non occuparsi di questa tematica, unitamente a quella ad essa connessa della *Begierde* che spinge l'autocoscienza a confrontarsi con l'altro da sé, comporta sicuramente che si trascuri una parte importante della concezione hegeliana dell'affettività. Tale silenzio è però motivato dal fatto che il presente lavoro si propone di indagare cosa siano i *Gefühle* per Hegel, come insorgano nell'uomo e quale sia la loro componente fisiologica, e non tanto il ruolo che essi rivestono nei rapporti tra i soggetti. Questo è il motivo per cui la celebre trattazione del *Gefühl* di paura, che trova il suo luogo topico nel capitolo dedicato all'autocoscienza della *Phänomenologie des Geistes*, e che mostra l'importante funzione di questo *Gefühl* nella dinamica relazionale tra il servo e il signore, non verrà presa in esame¹⁴.

Inoltre, in riferimento alle fonti che si è deciso di analizzare, è importante affrontare l'annosa questione metodologica riguardante l'utilizzo o meno degli appunti degli studenti di Hegel tratti dalle lezioni sulla *Philosophie des Geistes*, e degli appunti manoscritti del filosofo, quali il già citato *Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes* (1822/25). Contro l'uso della tradizione secondaria, come riporta Jens Rometsch offrendo una dettagliata panoramica su questa discussione¹⁵, si schierano, oltre allo stesso Rometsch anche Theodor Bodammer, Adriaan Peperzak¹⁶ e Michael Quante. In questo lavoro ho deciso di non trascurare i materiali non pubblicati o non autografi in quanto ci restituiscono sia il modo in cui Hegel stesso rifletteva sui vari argomenti e sulle stesse sue opere, sia quello che gli ascoltatori recepivano delle lezioni hegeliane. Ignorare queste fonti è, a mio giudizio, una scelta artificiosa, per quanto sia fondamentale non servirsene, in modo acritico, come di materiali probanti. Inoltre, poiché negli ultimi anni una cospicua mole di materiale non autografo o inedito è stato pubblicato dallo Hegel-Archiv di Bochum e compreso nell'edizione critica dei

¹⁴ Su questo tema cfr. MAURER C., *Verso la libertà dello spirito: la paura come motore dialettico nella filosofia di Hegel*, in: «Filosofia», Mimesis, LXI, 2016, pp. 139-154 e DI PROSPERO A., *Conoscenza, emozioni e struttura dell'intersoggettività. Riflessioni sulla figura del servo e del signore in Hegel*, in: «Studi di estetica», 45, 1, 2017, pp. 151-175.

¹⁵ Cfr. ROMETSCH J., *Hegels Theorie des erkennenden Subjekts. Systematische Untersuchungen zur enzyklopädischen Philosophie des subjektiven Geistes*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007, pp. 9-16.

¹⁶ Si vedano, per esempio, BODAMMER T., *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äusserungen über die Sprache*, Hamburg, Meiner, 1969, p. 2 e PEPERZAK A., *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Napoli, Bibliopolis, 1988, pp. 16 ss.

Gesammelte Werke, è oggi possibile utilizzare la tradizione secondaria secondo criteri che garantiscono una notevole affidabilità. Questa ricerca attinge quindi anche alle fonti secondarie, mostrando come esse si inseriscano nella trama delineata dai paragrafi principali – e spesso alquanto scarni – dell'*Enzyklopädie*, nella convinzione che, se quaderni redatti da autori diversi e di diverse annate contengono affermazioni simili, questa è una prova affidabile del fatto che Hegel abbia effettivamente espresso quelle determinate idee.

È inoltre doveroso precisare, sulla scorta delle osservazioni di Friedhelm Nicolin, che le sezioni antropologica e psicologica sono state, almeno fino agli anni Sessanta del secolo scorso, relativamente considerate rispetto ad altri aspetti, sistematici e presistematici, dell'itinerario hegeliano¹⁷. Ciò non toglie però che la *Philosophie des subjektiven Geistes* enciclopedica rivesta una notevole importanza, riconosciuta dagli allievi più diretti¹⁸, nell'itinerario personale di Hegel. Essa raccoglie infatti, inserendole

¹⁷ Cfr. NICOLIN F., *Hegels Arbeiten zur Theorie des subjektiven Geistes*, in: J. Derbolav, F. Nicolin (hrsg. von), *Erkenntnis und Verantwortung. Festschrift für Th. Litt*, Düsseldorf, Schwann, 1960, pp. 356-374. Solo successivamente l'attenzione, all'interno della *Hegel-Forschung*, inizia a focalizzarsi sulle tematiche antropologiche e psicologiche e questo soprattutto grazie alla pubblicazione, nel 1994, delle lezioni berlinesi tenute da Hegel nel 1827/28 sulla "*Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*" (cfr. HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*). La presentazione di queste lezioni è avvenuta durante un convegno tenuto a Colonia nel 1988, i cui atti sono stati successivamente raccolti in ELEY L. (Hrsg.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990. All'interno di questa discussione ha sicuramente un'importanza non secondaria il contributo di PETRY M.J., *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, 3 voll., Dordrecht-Boston, D. Reidel, 1978. Un ulteriore elemento che, contemporaneamente ai fatti menzionati, ha sollecitato l'attenzione della *Hegel-Forschung* nei confronti della psicologia e dell'antropologia hegeliane è stato il recupero delle riflessioni giovanili di Hegel, nello specifico quelle risalenti agli anni jenesi. Già alla fine degli anni Sessanta infatti era emersa una forte attenzione per la nascita del sistema negli anni jenesi grazie ai seguenti studi: PÖGGELER O., *Hegels Jenaer Systemkonzeption*, in: «Philosophisches Jahrbuch», 71, 1963-1964, pp. 236-318; KIMMERLE H., *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*, in: «Hegel-Studien», 4, 1967, pp. 125-176; DÜSING K., *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegel in Jena*, in: «Hegel-Studien», 5, 1969, pp. 95-128; HORSTMANN R., *Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption*, in: «Philosophische Rundschau», 19, 1972, pp. 87-118. Per quanto concerne il panorama italiano l'attenzione sugli anni jenesi è stata richiamata, tra gli altri, da MERKER N., *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Milano, Feltrinelli, 1961; LUGARINI L., *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Roma, Armando Editore, 1973; CHIEREGHIN F., *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Trento, Verifiche, 1980; CANTILLO G., *Le forme dell'umano. Studi su Hegel*, Napoli, ESI, 1996. Tra i molti recenti contributi dedicati a questa parte del sistema rimando a STEDEROTH D., *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatorischer Bericht*, Berlin, Akademie Verlag, 2001; INWOOD M., *A Commentary on Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford (NY), Clarendon Press, 2010; ARNDT A., CRUYSBERGHS P., PRZYLEBSKY A., *Hegel-Jahrbuch 2010. Geist? Erster Teil*, vol. I, Berlin, Akademie Verlag, 2010, pp. 174-240; STERN D.S. (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, cit.; HERMANN-SINAI S., ZIGLIOLI L. (eds.), *Hegel's Philosophical Psychology*, New York, Routledge, 2016. Ulteriori studi saranno citati nel corso del testo.

¹⁸ Rimando qui alle letture datene da ROSENKRANZ K., *Psychologie oder die Wissenschaft vom*

nel sistema maturo, riflessioni antropologiche e psicologiche che sono al centro degli interessi hegeliani sin dagli anni giovanili, come documenta il *Manuskript zur Psychologie und Transzendentalphilosophie* (1794)¹⁹.

L'insistenza sull'importanza di indagare unitamente la sezione antropologica e quella psicologica dell'*Enzyklopädie*, al fine di ricostruire la "Theorie des Gefühls" hegeliana, è motivata dalla convinzione che, se si vuole avere una visione complessiva di quella che possiamo definire la "psicologia di Hegel", è riduttivo soffermarsi sulla sezione enciclopedica a cui egli ha conferito questo nome (§§ 444-482), poiché questa è solo la sezione che si pone a conclusione della sua dottrina dello spirito soggettivo (§§ 387-482). Solo se si considera questa dottrina nel suo insieme si dispiegherà dinanzi agli occhi del lettore la "psicologia hegeliana"²⁰.

Il presente lavoro si concentrerà quindi principalmente, ma non esclusivamente, su queste due sezioni, nelle quali Hegel indaga tematiche che sono al centro degli interessi della contemporanea filosofia della mente e della psicologia filosofica, quali il

subjektiven Geist. Zweite sehr verbesserte Auflage, Königsberg, Bornträger, 1843; MICHELET K.-L., *Anthropologie und Psychologie oder die Philosophie des subjektiven Geistes*, Berlin, Sander, 1840; ID., *Verteidigung der hegelschen Psychologie gegen die Entwürfe des Herrn Dr. Exner* (1843), in: «Neue Studien», 4, 1878, pp. 112-172 e ERDMANN J.E., *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, Vogel, 1842. Quest'ultima lettura acquista importanza anche alla luce dell'utilizzazione degli *Zusätze* al testo dell'*Enzyklopädie* hegeliana riscoperte da STARK W., *Eine neue Quelle zu Hegels Berliner Vorlesungen. Mitteilungen über einen Freund*, in: «Hegel-Studien», 20, 1985, pp. 121-123.

¹⁹ In queste pagine Hegel procede a una riflessione sull'uomo a partire dalla filosofia trascendentale e nell'attenzione costante alle elaborazioni scientifiche del tempo (cfr. HEGEL G.W.F., *MPT*). Per un'analisi di questo manoscritto, considerato da Bonito Oliva «un primo abbozzo di filosofia dello spirito soggettivo», rimando a BONITO OLIVA R., *La visione antropologica nello sviluppo del pensiero hegeliano. Coscienza dell'epoca, religione e filosofia tra Tubinga e Jena*, in: «Sapienza», 39, 1986, pp. 183-211, qui p. 191 e ANZALONE M., *Volontà e soggettività nel giovane Hegel*, Napoli, Luciano, 2008, pp. 87-105.

²⁰ È doveroso sottolineare che Hegel non riesce a realizzare il progetto, annunciato durante gli anni norimberhesi, di una pubblicazione monografica della *Psychologie*. In una lettera a Niethammer del 10/10/1811 il filosofo esprime l'intenzione di «dare alla luce per la prossima Pasqua il mio lavoro sulla *Logica*, cui seguirà più tardi la mia psicologia» (HEGEL G.W.F., *Bf I*, cit., p. 389; tr. it., vol. II, p. 168). Tale completamento della *Logica* non vedrà mai la luce, come risulta dall'augurio, espresso nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), di un adempimento di questo proposito. Riferendosi alla dottrina dello spirito contenuta nell'*Enzyklopädie* di Heidelberg (1817) – articolata in tre parti dedicate rispettivamente all'anima, alla coscienza e allo spirito – Hegel auspica infatti «di poterne dare un giorno esposizione più estesa» (HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 4 *Anm.*, p. 31; tr. it., p. 30). Nemmeno il *Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes* del 1822/25, testimonianza, secondo Nicolin, che Hegel sino al 1825 nutre ancora questo proposito (cfr. NICOLIN F., *Ein Hegelsches Fragment zur Philosophie des Geistes*, in: «Hegel-Studien», 1, 1961, pp. 9-15) può però far pensare a una trarrazione sistematica autonoma della *Psychologie*. Abbandonato in via definitiva questo progetto Hegel affida all'*Enzyklopädie* edita nel 1827 – che, diversamente da quella del 1817, vede la *Philosophie des subjektiven Geistes* suddivisa in *Anthropologie*, *Phänomenologie* e *Psychologie* – l'onere di presentare la propria riforma del sapere psicologico.

rapporto anima-corpo, l'abitudine, la memoria, la coscienza, il volere, la razionalità e – ed è ciò che più interessa al fine di una ricostruzione della “Theorie des Gefühls” hegeliana – le *Empfindungen*, i *Gefühle*, i *Triebe*, le *Neigungen* e le *Leidenschaften*.

Questo nella convinzione che la delineazione, offerta da Hegel, delle caratteristiche fondamentali delle componenti della *Gefühlssphäre* e la loro puntuale differenziazione permetta di comprendere “cosa” siano *Empfindungen*, *Gefühle*, *Neigungen* e *Leidenschaften* per Hegel, “quale funzione” egli accordi loro e “perché”. La risposta a tali domande, unitamente a una ricostruzione dei diversi livelli entro cui entrano in gioco, nella *Philosophie des subjektiven Geistes*, le suddette componenti, permetterà infine di delineare quella che ho definito la “Theorie des Gefühls” hegeliana. A questo proposito è utile anche l'indicazione offerta da Adriaan Peperzak, secondo cui, «eine Theorie der Affektivität müßte [...] u.a. versuchen, die verschiedenen Niveaus des Fühlens in ihrer hierarchischen Einheit als Totalität des sich verleblichenden Geistes zu denken»²¹.

È quindi intento di questo lavoro dimostrare, di contro a una visione che enfatizza l'aspetto ideale e astratto del pensiero hegeliano, che anche «der angebliche Rationalist»²² ha attribuito grande importanza alla componente “emotiva” del soggetto, un soggetto in cui i lati del biologico e dello spirituale non si compromettono l'un l'altro ma si completano. Questo è il motivo per cui il filosofo non considera, a livello della trattazione psicologica, *Empfindungen* e *Gefühle* in quanto giusti o sbagliati, buoni o cattivi, ma semplicemente in quanto costitutivi della naturale vitalità del soggetto, un soggetto che non è quindi mai disincarnato ma sempre concepito come un *Leib* dotato di spirito che si muove nel mondo.

L'aspetto però più innovativo è che Hegel non si limita a riservare ampio spazio alla *Gefühlssphäre* nella trattazione antropologica e psicologica riconoscendole un ruolo di tutto rilievo nella *Philosophie des subjektiven Geistes*, ma considera la dimensione affettiva del soggetto in un rapporto di continuità con il pensiero razionale. Ciò non significa, come il titolo di questo lavoro potrebbe indurre a pensare, che i *Gefühle* come tali siano propriamente razionali, bensì che essi sono concepiti da Hegel quali momenti

²¹ PEPERZAK A., *Hegels praktische Philosophie*, cit., p. 43.

²² FETSCHER I., *Hegels Lehre vom Menschen: Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften”*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1970, p. 81.

costitutivi e necessari dello sviluppo di attività razionali. È precisamente questo aspetto, che è forse quello che risulta di maggiore interesse per l'attuale dibattito sulle emozioni, che il titolo scelto si propone di enfatizzare.

I più recenti studi filosofici, psicologici e neuroscientifici sulle emozioni, confermando la stretta relazione tra processi emotivi e cognitivi, individuano infatti a fondamento delle emozioni i processi di valutazione che l'individuo fa di situazioni e cose in rapporto ai propri interessi²³. Secondo questi studi, accanto alla componente cognitiva – che può essere una percezione, un giudizio, un ricordo, una supposizione o un atto d'immaginazione – sussistono componenti edoniche (ossia una sensazione di piacere e dolore), fisiologiche e di tendenza all'azione. È infatti un'opinione condivisa che le emozioni, lungi dal costituire un ostacolo, sono necessarie per un buon funzionamento della ragione ed essenziali per l'agire morale²⁴.

Inoltre, in linea con l'affermazione dello psicologo olandese Nico H. Frijda secondo cui le risposte emotive comprendono sempre anche «variazioni nello stato generale di eccitazione (*arousal*)» del soggetto (per esempio un aumento del battito cardiaco o della sudorazione) e «l'attivazione di particolari sistemi motivazionali o di disposizione all'azione diversi per ogni emozione»²⁵ che tendono a manifestarsi nelle espressioni facciali, vocali e nei movimenti manifesti, anche Hegel affida, nelle pagine antropologiche, alla “*psychische Physiologie*”, il compito di indagare «la somatizzazione che determinazioni spirituali si danno [...] in qualità di *affetti* [*Affecte*]», soffermandosi su fenomeni quali «le lacrime, la voce in generale [...], il riso, il sospiro, e ancora numerose altre particolarizzazioni, che rientrano nell'ambito patognomico e fisiognomico»²⁶.

Nella convinzione, quindi, che la delineazione della “*Theorie des Gefühls*” di Hegel e un'indagine attenta delle sue intuizioni in merito al rapporto tra *Gefühl* e cognizione possa offrire alcuni spunti utili a un'ottica interdisciplinare dalla più ampia portata concettuale, analizzerò il modo in cui l'affettività consente lo sviluppo dello

²³ Cfr. MAURER C., *La Theorie des Gefühls hegeliana in dialogo con le recenti teorie sulle emozioni*, in: «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», 8, 1, 2017, pp. 30-46.

²⁴ Cfr. TAPPOLET C., *Le cattive emozioni*, in: C. Tappolet, F. Teroni, A. Konzelmann Ziv (a cura di), *Le ombre dell'anima. Pensare le emozioni negative*, tr. it. di D. Bordini, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2013, pp. 13-21, qui p. 13.

²⁵ FRIJDA N.H., *Teorie recenti sulle emozioni*, in: V. D'Urso, R. Trentin (a cura di), *Psicologia delle emozioni*, cit., pp. 19-45, qui p. 44.

²⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 *Anm.*, p. 400; tr. it., p. 164.

spirito soggettivo, dal suo primo apparire come anima naturale al suo riconoscersi come spirito libero, unione di intelligenza e volontà. Al contempo auspico che una rilettura delle pagine enciclopediche alla luce di temi che oggi godono di profondo interesse permetta al pensiero hegeliano di esercitare, sul nostro tempo, una rinnovata incidenza.

1. LA *EMPFINDUNG* COME MODALITÀ CONOSCITIVA DELLA *NATÜRLICHE SEELE*

1.1. LA CERA E L'ANELLO: ATTIVITÀ E PASSIVITÀ NELLA *EMPFINDUNG*

È all'interno dell'*Anthropologie* enciclopedica che Hegel offre al lettore una prima e accurata analisi di *Empfindungen* e *Gefühle*, unitamente a quella di un elevato numero di altri fenomeni che, a prima vista, paiono tra loro eterogenei, quali il sonno e la veglia, il magnetismo, la follia e l'abitudine. Per questo motivo un'analisi volta a ricostruire i diversi livelli entro cui entrano in gioco le varie componenti della sfera affettiva nella *Philosophie des subjektiven Geistes*, al fine di ricostruire la "Theorie des Gefühls" hegeliana, dovrà necessariamente prendere le mosse dalle pagine antropologiche dell'*Enzyklopädie*.

L'*Anthropologie*, che segue alla *Naturphilosophie*, costituisce la prima parte della *Philosophie des subjektiven Geistes* rappresentando, quindi, la porta d'ingresso nel regno dello spirito, e assumendo un ruolo centrale nella definizione di quello che, per Hegel, è il soggetto umano¹. Come annota Hegel a margine del dettato del corso impartito agli studenti delle classi superiori del ginnasio di Norimberga e dedicato al *System der besonderen Wissenschaften* (1810/11), «lo spirito considerato *in primo luogo* nel suo esserci meramente naturale e nella sua unione immediata con il corpo organico, e nella sua conseguente dipendenza dalle affezioni [*Affectionen*] e stati di esso è oggetto dell'*Antropologia*»².

¹ Cfr. FETSCHER I., *Hegels Lehre vom Menschen*, cit.. Come sottolinea Michael Wolff, nei paragrafi antropologici non si parla mai esplicitamente di "Mensch": è piuttosto l'anima, come vedremo, ad essere eletta da Hegel quale oggetto dell'*Anthropologie* (WOLFF M., *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie* (1830), § 389, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, p. 29).

² HEGEL G.W.F., *SBW*, p. 339; tr. it., p. 220. Benchè l'*Anthropologie* preceda, dal punto di vista sistematico, le altre due sezioni che compongono la *Philosophie des subjektiven Geistes* (*Phänomenologie* e *Psychologie*), è quella che cronologicamente ha preso forma per ultima. Possiamo rintracciare gran parte del materiale che poi apparirà, rielaborato, nella sezione psicologica dell'*Enzyklopädie* di Heidelberg già nelle diverse redazioni della *Philosophie des Geistes* jenese (1803-1806), mentre è a partire dal 1805 che Hegel inizia a elaborare l'idea di una *Phänomenologie*, che vedrà la luce, come opera autonoma, nel 1807. La prima occorrenza di una *Anthropologie* in senso sistematico si ha invece nell'annotazione sopra citata, che è stata però aggiunta posteriormente sollevando problemi di datazione. Ci sono però validi indizi per pensare che almeno fino al 1812/13 Hegel non abbia concepito l'*Anthropologie* come porzione autonoma del sistema, e che sia stata elaborata quale parte della *Philosophie des subjektiven Geistes* solo intorno al 1815, verso la fine degli anni norimberghesi (cfr. WOLFF M., *Das Körper-Seele-Problem*, cit., p. 32). Una prima dichiarazione programmatica di quello che deve essere il contenuto di una *Anthropologie*, seppure in forma di un accenno, si ha nella *Wissenschaft der Logik* del 1816 (cfr. HEGEL G.W.F., *WL II*, p. 197; tr. it., p. 288), e trova poi la sua prima e compiuta

L' *Anthropologie* ha quindi come proprio oggetto quello che Hegel chiama “spirito naturale” o “anima”³. Collocata a un' altezza sistematica peculiare, l' anima si trova in un territorio di confine delicato, tra la natura e lo spirito, e rappresenta uno snodo fondamentale per capire la relazione tra i due. Conclusa la trattazione della vita animale, con cui termina la sua *Naturphilosophie*, Hegel cerca infatti un modo per concettualizzare la transizione a una soggettività umana pienamente dispiegata, dotata di cognizione e capace di azione intenzionale, quindi propriamente spirituale.

È proprio il concetto di anima che Hegel elegge al fine di mediare questo passaggio: posta a cavallo tra la sfera naturale e quella razionale porta in sé caratteristiche che sono distintive di entrambi i regni⁴. L' anima rappresenta quindi una forma di soggettività precoscienziale – ossia una forma di soggettività che non si è ancora elevata a coscienza e intelletto, quale è quella tematizzata dalla *Psychologie* enciclopedica – radicata in una dimensione di naturalità presociale, che include in sé, come sua componente essenziale, l' orizzonte corporeo⁵. Anticipo fin d' ora che questa

configurazione solo nell' *Enzyklopädie* del 1817. Sulla storia della genesi dell' *Anthropologie* si vedano almeno JAESCHKE W., *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule* (2003), Stuttgart/Weimar, Metzler, 2016 e l' *Editorischer Bericht*, curato da C.J. Bauer, contenuto in HEGEL G.W.F., *Anhang, Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, in: C.J. Bauer (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. XXV/3, Hamburg, Meiner, 2016, pp. 1133-1210. In riferimento alla fase di “incubazione” dell' *Anthropologie* rimando a CHIEREGHIN F., *L' antropologia come scienza filosofica*, in: F. Chiereghin (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell' “Enciclopedia” hegeliana del 1817*, Trento, Verifiche, 1995, pp. 429-454, che traccia lo schema delle corrispondenze tra gli scritti precedenti al periodo di Norimberga e quelli successivi, lasciando emergere le coincidenze tematiche.

³ È importante precisare che, ponendo la nozione di “anima” al centro della sua *Anthropologie*, Hegel prende consapevolmente le distanze da una lunga tradizione che considera l' anima quale oggetto di un' altra disciplina, la psicologia, scienza che costituisce una porzione diversa del sistema hegeliano e che egli concepisce quale *Geisteslehre* (cfr. in proposito ANZALONE M., *Forme del pratico nella psicologia di Hegel*, Bologna, il Mulino, 2012, pp. 81-86). L' anima è infatti oggetto di studio della psicologia empirica e razionale, discipline con cui Hegel non manca di confrontarsi, rivolgendo loro una critica che è piuttosto nota e sulla quale tornerò in seguito. La trattazione dell' anima pone inoltre Hegel nel solco di una lunghissima tradizione storico-filosofica, tra i cui termini di riferimento – con cui Hegel non manca di confrontarsi – troviamo Aristotele (cfr. FERRARIN A., *Hegel and Aristotle*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 2001 e CHIEREGHIN F., *L' antropologia come scienza filosofica*, cit.), Descartes (cfr. MORANI R., *Soggetto e modernità. Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*, Milano, Franco Angeli, 2007), Leibniz e Spinoza (cfr. NUNZIANTE A., *Monade e contraddizione. L' interpretazione hegeliana di Leibniz*, Trento, Verifiche, 2001).

⁴ Il carattere di *Grenzbegriff* dell' anima è stato evidenziato in modo pregnante da WIEHL R., *Das psychische System der Empfindung in Hegels “Anthropologie”*, in: D. Henrich (hrsg. von), *Hegels philosophische Psychologie*, Bonn, Bouvier, 1979, pp. 81-140 e da CHIEREGHIN F., *L' antropologia come scienza filosofica*, cit..

⁵ L' importanza della dimensione naturale e presociale per la genesi dello spirito è stata sottolineata da Terry Pinkard e Italo Testa (cfr. PINKARD T., *Innen, Außen, und Lebensformen: Hegel und Wittgenstein*, in: M. Quante, C. Halbig, L. Siep (hrsg. von), *Hegels Erbe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, pp. 254-294; ID., *Hegel's Naturalism. Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford/New York, Oxford

base naturale dell'uomo, costituita dai suoi aspetti corporei e biologici, non scompare nel processo di progressiva spiritualizzazione del soggetto, ma continua a costituirne una sorta di ineliminabile fondamento.

Confrontandosi con le idee avanzate dai suoi predecessori (da Aristotele a Kant) e con un continuo rimando alle considerazioni scientifiche della sua epoca, Hegel presenta quindi, nelle pagine antropologiche, una peculiare concezione della soggettività finita e dei suoi modi fondamentali di relazionarsi sia con il mondo esterno che con i propri contenuti cognitivi⁶.

Se guardiamo al modo in cui questa soggettività descritta nell'*Anthropologie* – questa anima che Hegel definisce “naturale” – si rapporta a entrambe le dimensioni, l'una esterna e l'altra interna, vediamo che lo fa in prima istanza attraverso la *Empfindung*, che costituisce il primo accesso conoscitivo rispetto al mondo esterno, ma anche rispetto al mondo per così dire “interiore”.

La *Empfindung* è infatti la modalità conoscitiva propria della *natürliche Seele*, la forma in cui il soggetto avverte di essere determinato, o dall'esterno o internamente. Si tratta di determinazioni immediate, che l'anima non “produce” ma semplicemente “trova”⁷ o, altrimenti detto, le *Empfindungen* sono forme in cui l'anima viene affetta. Spiega infatti Hegel a lezione che, «in quanto sente [*empfindet*], l'anima ha a che fare con una determinazione immediata, essente, non ancora prodotta da lei, ma che essa si trova dinanzi, data interiormente o esteriormente, quindi non dipendente da lei»⁸. Tali determinazioni vengono però, al tempo stesso, attivamente accolte e conservate nell'interiorità dell'anima, negate nella loro immediatezza e quindi poste idealmente: solo così possono essere utilizzate dallo spirito nella propria vita psichica.

Nonostante la *empfindende Seele* ottenga quindi il proprio contenuto mediante un “trovare”, la *Empfindung* non è caratterizzata da mera passività. Seguendo la lezione dello Stagirita, la *Empfindung*, nei suoi caratteri generali che possono essere presenti

University Press, 2012 e TESTA I., *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Milano/Udine, Mimesis, 2010).

⁶ Per una breve storia della genesi della scienza antropologica e per panoramica del contesto storico in cui si inseriscono le riflessioni di Hegel su questo tema cfr. CORTI L., *Pensare l'esperienza*, cit., pp. 65-75.

⁷ Nelle *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* del 1827/28 Hegel spiega che il termine tedesco “Empfinden” contiene in sé il verbo “finden”: «Sentire = trovare in sé [Empfinden = in sich finden]», indicando appunto che l'anima trova dentro di sé tali determinazioni (cfr. HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 69; tr. it., p. 154).

⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 399 Z., p. 988; tr. it., p. 158.

anche nella vitalità animale, è caratterizzata dalla compresenza di passività e attività⁹. Questo aspetto viene messo bene in luce nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1825/26)¹⁰, dove leggiamo che la *Empfindung* non è qualcosa che l'anima si limita a patire, ma è «un possesso dell'anima»¹¹. Altrimenti detto, il carattere di passività che caratterizza l'anima, comporta un patire che è contemporaneamente un attivarsi del soggetto che patisce, ossia la concreta realizzazione di una possibilità che non proviene dall'esterno ma che gli è immanente. Ciò che caratterizza la soggettività vivente è propriamente questo essere attiva nella propria passività. Quando l'anima patisce qualcosa attraverso la vista o il tatto, per fare alcuni esempi, l'alterazione che si produce nei vari sensi – purché essi non siano guastati perché affetti da una qualche patologia – non è da intendersi come una loro usura, poiché essi attuano la capacità che è loro immanente e, nel realizzarla, perfezionano se stessi proprio a partire da quello che patiscono¹². I sensi restano inoltre, nell'atto del sentire (*Empfinden*), impassibili, ossia non vengono consumati dal loro utilizzo ma restano suscettibili di sempre nuove attivazioni. Già nel periodo jenese, in riferimento a questo carattere dell'anima, Hegel scrive che essa, in quanto assoluta riflessione in se stessa – e quindi attiva – rimane indifferente rispetto a ogni determinatezza. Le può anzi accogliere tutte perché ritorna da ciascuna di esse nella sua inalterata costituzione¹³.

È tuttavia durante il periodo dell'elaborazione sistematica che Hegel sottolinea maggiormente questo carattere: nel *Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes* (1822/25), trattando della *empfindende Seele*, Hegel afferma che questa, considerata nella sua astratta universalità, è un «mezzo universale» entro cui non si è ancora posta alcuna determinatezza. L'anima si presenta quindi come uno «spazio ideale [...] ancora

⁹ Cfr. CHIEREGHIN F., *L'eredità greca nell'antropologia hegeliana*, in: «Verifiche», 18, 3, 1989, pp. 239-281, qui p. 248 e WIEHL R., *Hegels Transformation der aristotelischen Wahrnehmungslehre*, in: «Hegel-Studien», 23, 1988, pp. 96-138.

¹⁰ Secondo quanto scrive Karl Ludwig Michelet nell'edizione delle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* da lui curata nel 1833, Hegel tiene nove corsi su questo argomento: a Jena nel 1805/06, a Heidelberg nel 1816/17 e 1817/18; a Berlino nell'estate del 1819, nel 1820/21, 1823/24, 1825/26, 1827/28 e nel 1829/30. Nel novembre 1831 inizia un nuovo corso che viene interrotto dalla morte del filosofo (cfr. la Vorrede a HEGEL G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von K.L. Michelet, Berlin, Verlag von Dunckler und Humboldt, 3 voll., 1833-1836 e corrispondenti ai voll. XIII-XV dei *Werke* editi a cura degli amici dopo la morte di Hegel).

¹¹ HEGEL G.W.F., *VGP III*, p. 82; tr. it., p. 305.

¹² «La passività diventa così occasione per la realizzazione del suo contrario, della perfezione immanente all'attività» (CHIEREGHIN F., *L'antropologia come scienza filosofica*, cit., p. 437).

¹³ Cfr. HEGEL G.W.F., *JSI*.

indeterminato e vuoto», come «la *tabula rasa*, che deve essere, dapprima, riempita e che può essere denominata come l'astratta idealità insieme assolutamente malleabile»¹⁴. Il "riempimento" non va però inteso come un'operazione che intervenga dall'esterno, né quello che in essa è malleabile può essere plasmato secondo impressioni che restano estranee alla sua essenza.

Ma certamente questo riempimento non viene fatto mediante cosiddette impressioni dall'esterno, quasi nella maniera come, mediante un sigillo, vengono impresse immagini nella cera. Ciò che nello spirito può venire all'esistenza, può *venire* in lui soltanto nel modo che esso pone in sé ciò che si autodetermina¹⁵.

Come chiaramente emerge dall'utilizzo delle immagini della malleabilità dell'anima, della *tabula rasa*, del sigillo e della cera, la trattazione dell'originaria passività e compresente attività dell'anima e dell'interpretazione speculativa che Hegel ne fornisce, è modellata sulla dottrina aristotelica dell'anima¹⁶. Hegel è tuttavia consapevole che la propria interpretazione contraddice il giudizio che la storiografia, riferendosi all'esempio aristotelico della cera e dell'anello¹⁷, generalmente esprime quando sostiene che l'anima, come una *tabula rasa*, «sarebbe qualcosa di completamente vuoto dove le cose esteriori si limitano a lasciare la loro impronta»¹⁸.

Ciò emerge chiaramente nelle pagine delle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* dove Hegel propone una rilettura del suddetto esempio della cera e dell'anello che ha l'esplicito scopo di restituire in modo fedele il pensiero dello Stagirita. Spesso, infatti, quando i filosofi ricorrono a «un esempio sensibile», vengono

¹⁴ HEGEL G.W.F., *FPG*, p. 240; tr. it., p. 109.

¹⁵ HEGEL G.W.F., *FPG*, p. 240; tr. it., p. 109.

¹⁶ Sulla lettura hegeliana del *De Anima* cfr. tra i tanti CORETH E., *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, Wien, Verlag Herder, 1952, pp. 138-157; KERN W., *Aristoteles in Hegels Philosophiegeschichte: eine Antinomie*, in: «Scholastik», 32, 1957, pp. 321-345; ID., *Eine Übersetzung Hegels zu De anima III, 4-5*, in: «Hegel-Studien», 1, 1961, pp. 49-61; ID., *Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen „Nous“ in Hegels „Geist“*, in: «Philosophisches Jahrbuch», 78, 1971, pp. 237-259; OESER E., *Begriff und Systematik der Abstraktion. Die Aristoteles- Interpretation bei Thomas von Aquin, Hegel und Schelling als Grundlegung der philosophischen Erkenntnislehre*, Wien/München, Oldenbourg, 1969; WEISS F.G., *Hegel's Critique of Aristotle's Philosophy of Mind*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1969.

¹⁷ «Da un punto di vista generale, riguardo ad ogni sensazione [αἴσθησις], si deve ritenere che il senso è ciò che è atto ad assumere le forme sensibili senza la materia, come la cera riceve l'impronta dell'anello senza il ferro o l'oro: riceve bensì l'impronta dell'oro o del bronzo, ma non in quanto è oro o bronzo. Analogamente il senso, rispetto a ciascun sensibile, subisce l'azione di ciò che ha colore o sapore o suono, ma non in quanto si tratti di ciascuno di questi oggetti, bensì in quanto l'oggetto possiede una determinata qualità e secondo la forma» (ARISTOTELE, *L'anima*, tr. it. a cura di G. Movia, Milano, Bompiani, 2001, II, 11, 424 a, 17-27, p. 183).

¹⁸ HEGEL G.W.F., *VGP III*, p. 85; tr. it., p. 307.

secondo Hegel fraintesi, nel senso che tutto ciò che è «nell'immagine sensibile» viene fatto valere «anche nella sfera di ciò che è spirituale»¹⁹. La similitudine proposta da Aristotele concerne invece, secondo l'intendimento hegeliano, unicamente il fatto che «nella sensazione [*Empfindung*] viene recepita solo la forma di ciò che è esteriore»²⁰. Tuttavia, mentre nel caso della cera la forma dell'anello viene ricevuta ma «resta nella traccia solo come qualcosa di esteriore», l'anima riceve «dentro di sé la forma, la assimila a sé» in modo che essa «in se stessa, è in certo modo quanto viene sentito [*alles Empfundene*]]»²¹. La sua ricezione non è quindi qualcosa di meramente passivo «ma è piuttosto la sua attività [*Tätigkeit*]]»²². L'elemento che nella *Empfindung* sormonta la mera ricettività è quindi la spontaneità con cui il senziente riceve attivamente in sé il sentito (*das Empfundene*), così che la *Empfindung*, muovendo dall'iniziale patire, si pone come atto compiuto e perfetto. La compresenza di passività e attività nell'anima è quindi uno tra gli aspetti del *De Anima* che, secondo Hegel, manifesta una profonda comprensione, da parte di Aristotele, della soggettività vivente²³.

È questo il motivo per cui egli s'impegna a correggere l'errata interpretazione che, di queste pagine, è stata data e che si è fatta valere anche in relazione all'intelletto – soprattutto al concetto di intelletto in potenza – e all'esempio aristotelico del *voûç*²⁴ come «un libro sul quale non è realmente ancora scritto niente»²⁵.

¹⁹ HEGEL G.W.F., *VGP III*, p. 86; tr. it., p. 307.

²⁰ HEGEL G.W.F., *VGP III*, p. 86; tr. it., p. 307.

²¹ HEGEL G.W.F., *VGP III*, p. 86; tr. it., p. 307.

²² HEGEL G.W.F., *VGP III*, p. 86; tr. it., p. 307.

²³ I saggi di Susan James (JAMES S., *Passion and Action*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1999) e di Jean Starobinski (STAROBINSKI J., *Azione e reazione. Vita e avventure di una coppia*, tr. it. di C. Colangelo, Torino, Einaudi, 2001) analizzano proprio questo nesso inscindibile tra attività e passività, azione e reazione, prendendo le mosse dal pensiero aristotelico.

²⁴ Il concetto di *voûç* è centrale nell'*Anthropologie* hegeliana per la definizione dell'anima. Già nell'*Enzyklopädie* del 1817 Hegel scrive che «lo spirito, in quanto *anima naturale astratta* [*Naturseele*] è [...] il *nous* degli antichi» (HEGEL G.W.F., *Enz A*, § 311, p. 185; tr. it., p. 195). Nelle edizioni del 1827 e del 1830 precisa ulteriormente: «In questa determinazione ancora astratta, essa non è però che il *sonno* dello spirito; – il *nous passivo* di Aristotele, che secondo la *possibilità* in potenza è tutto» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 389, p. 388; tr. it., p. 110). Il riferimento è qui a ARISTOTELE, *L'anima*, cit., III, 4, 429 a 10 – 432 a 14, pp. 212-215. In queste pagine lo Stagirita distingue nell'intelletto (o *voûç*) un aspetto passivo o potenziale, per cui esso è in potenza tutte le forme intellegibili, e un aspetto attivo o produttivo che agisce nei confronti degli intellegibili come la luce nei confronti dei colori, facendoli passare dalla pura possibilità all'atto. Per quanto concerne la traduzione hegeliana di questi passi ricordo che già a Norimberga egli traduce dal libro III del *De Anima* proprio la parte relativa all'intelletto in potenza e se ne serve, pur non essendo Aristotele oggetto diretto delle sue lezioni, per fare un *excursus* sul modo in cui va intesa la passività del *voûç* (cfr. HEGEL G.W.F., *NG*, p. 517 ss.).

²⁵ HEGEL G.W.F., *VGP III*, p. 88; tr. it., p. 309. Cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, cit., III, 4, 429 b, 29 – 430 a, 2, p. 217. Confutare questi fraintendimenti è, secondo Hegel, necessario per restituire il senso autentico

Nella trattazione dei fenomeni percettivi offerta da Aristotele, infatti, l'elemento essenziale è che non solo l'esercizio dell'intelligenza, ma anche la αἴσθησις stessa, dove massima appare la passività e la dipendenza da altro del soggetto senziente, è nella sua più intima costituzione non un movimento che si dirige verso qualcosa d'altro da sé, una κίνησις che presenti una finalità esteriore da raggiungere e in cui esaurirsi, bensì è un atto in cui il fine coincide con l'esercizio stesso dell'attività, compiuto sin dal principio e perfetto per tutta la durata della sua esecuzione²⁶. Scrive in proposito Chiereghin che, se

anche in ciò che solitamente viene rappresentato come lo stato di soggezione a qualcosa di estraneo la *psyche* è in realtà presente con i caratteri dell'atto scevro da potenza, questo, nel linguaggio hegeliano, si traduce immediatamente nel riconoscimento che il principio della libertà e dell'indipendenza può essere rintracciato fin dai livelli più elementari dei fenomeni psicosomatici²⁷.

Ed è proprio la presenza del principio di libertà, come mostrerò in seguito più dettagliatamente, che contraddistingue l'*Empfinden* umano e lo differenzia da quello animale. Quello che ora mi preme evidenziare è come Hegel accolga e sviluppi, principalmente all'interno della sezione antropologica della sua *Enzyklopädie*, la suddetta dottrina aristotelica, che gli permette di intendere l'anima come il momento di torpore e di oscurità dello spirito, ma contemporaneamente di scorgere in essa il luogo in cui affonda le radici un attivo processo di liberazione dalla propria passività.

1.2. LE SFERE DEL SENTIRE: *EMPFINDUNG* ESTERNA E INTERNA

Per comprendere la natura della *Empfindung* occorre tenere presente che l'anima si trova, come già accennato, in una duplice relazione: con il mondo esterno da un lato e dall'altro con il proprio mondo interiore. All'inizio del § 401 leggiamo che «ciò che

della filosofia di Aristotele, troppo spesso vittima di un «forte pregiudizio», per cui egli sarebbe il «più rozzo degli empiristi» (HEGEL G.W.F., *VGP III*, p. 86; tr. it., p. 307).

²⁶ Cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, cit., II, 5, 417 a, 16, p. 143; 417 b, 2-21, pp. 145-147; 418 a, 3-6, pp. 147-149; III, 2, 425 b, 28-31, p. 195; 431 a, 4-7, p. 223. Sulla teoria aristotelica della sensazione cfr. LAMEDICA E., *L'aisthesis di Aristotele. Analisi della teoria della sensazione nel De Anima*, in: «Studi Urbinati», 80, 2010, pp. 45-67 mentre per l'interpretazione offertane da Hegel cfr. BORTOLATO F., *Identità del soggetto e rapporto percettivo. L'interpretazione hegeliana del De anima di Aristotele*, in: «Revista Eletrônica Estudos Hegelianos», 13, 22, 2016, pp. 121-177.

²⁷ CHIEREGHIN F., *L'antropologia come scienza filosofica*, cit., p. 442.

l'anima senziente [*empfindende Seele*] trova dentro di sé, è da un lato l'immediatezza naturale, in quanto resa in essa ideale e fatta sua propria. D'altro lato, per converso, ciò che originariamente appartiene all'essere per sé – il quale, approfondendosi ulteriormente entro sé, è Io della coscienza e spirito libero – viene determinato come corporeità naturale e come tale sentito [*empfunden*]]²⁸.

La duplicità di questo rapporto fa sì che l'*Empfinden* dell'anima non si limiti ad avvertire e accogliere gli stimoli, confusi e oscuri, della realtà esterna, ma che si ampli a ricevere quelli che le derivano dalla propria interiorità, dall'ambito delle esperienze che lo spirito ha vissuto. E proprio perché la *Empfindung* è la forma in cui il soggetto senziente avverte, oltre al molteplice sensibile della natura esterna, anche i propri contenuti e le proprie determinazioni spirituali, Hegel può affermare che «tutto è nella sensazione [*Empfindung*]]», che essa è fonte e origine di tutto ciò che si presenta nella coscienza spirituale e nella razionalità, nel senso che è la «prima e più immediata forma in cui qualcosa appare»²⁹.

Hegel individua così due sfere del sentire, distinzione che affonda le radici nell'eziologia della *Empfindung*, ma che è reale solo per la coscienza riflettente e non per l'anima, che ancora non coglie se stessa nella sua differenza da qualcosa di esterno. La *Empfindung* è quindi incapace di distinguere fra mondo interno e mondo esterno, motivo per cui ciò che viene solo sentito «ha essenzialmente la forma d'un qualcosa di immediato, di essente, non importa se originato dallo spirito libero oppure dal mondo dei sensi [*Sinnenwelt*]]»³⁰.

Una prima sfera concerne le *Empfindungen* esterne, relative alle determinazioni della corporeità, che insorgono quando un oggetto esterno affetta i nostri organi di senso³¹ e che, per essere sentite, devono essere interiorizzate o ricordate (*erinnert*)³² dall'anima, acquistando così un significato ideale, simbolico. I diversi modi di questo essere determinata della corporeità da qualcosa di esterno costituiscono, secondo Hegel, le diverse *Empfindungen* esterne. Proseguendo con l'analisi dei cinque sensi, dalla vista

²⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401, p. 398; tr. it., pp. 162-163.

²⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 400 *Anm.*, p. 397; tr. it., p. 160.

³⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 400 *Z.*, p. 990; tr. it., p. 161.

³¹ A tal proposito Jan van der Meulen parla di «Organaffektionen» (cfr. VAN DER MEULEN J., *Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist*, in: «Hegel-Studien», 2, 1963, pp. 251-274, qui p. 257).

³² Il termine “erinnern” è da intendersi nel duplice significato di “ricordare” e “interiorizzare”, ossia “innerlich machen”.

sino al tatto (*Gefühl*, ma potremmo definirlo anche propriamente *Tastsinn* o *Gefühlssinn*)³³, passando per l'udito, l'olfatto e il gusto, poiché il processo dell'anima va dall'astratto al massimamente concreto³⁴, Hegel mostra come insorgano nell'individuo *Empfindungen* visive, uditive, olfattive, gustative e tattili. Queste affezioni del corpo, su cui non mi dilungo in questa sede, sono oggetto della sezione antropologica dell'*Enzyklopädie*³⁵. Quello che è però importante evidenziare in questa sede è il rapporto che sussiste tra le *Empfindungen* esterne e l'interiorità del soggetto senziente (*empfindendes Subject*), un'interiorità che «non è qualcosa di interamente indeterminato, d'indifferenziato»³⁶.

Se volgiamo lo sguardo alle *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* del 1827/28 leggiamo che, differentemente dal senso della vista in cui il contenuto è solo «un *essente*» e noi «siamo immersi nell'oggetto, abbiamo solo *una* sensazione [*Empfindung*]», nel sentire (*Gefühl*) questo contenuto si determina come un «essente per sé [*für sich seiend*]»³⁷, ossia come qualcosa che esercita una propria resistenza nei confronti del soggetto senziente, e che viene percepita da quest'ultimo come pesantezza dell'oggetto. Alle diverse forme di questo «essere per sé» non appartiene però, come leggiamo nell'*Enzyklopädie*, solo la pesantezza, «ma anche il modo della *coesione*: il duro, il morbido, il rigido, il fragile, il ruvido, il liscio» nonché il calore³⁸. Nel *Gefühl* quale senso del tatto quindi, ciò che viene *empfinden* è un'impressione sensibile di ciò che offre resistenza nei confronti di un interno: viene così posta una relazione tra due parti, l'oggetto esterno e l'interiorità del soggetto, che implica un confronto e il cui

³³ Sul fatto che Hegel definisca *Gefühl* il senso del tatto, quindi il *Tastsinn* o *Gefühlssinn*, rimando alla nota 72 a p. 91.

³⁴ Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., pp. 992-992; tr. it., pp. 165-168. Nella *Naturphilosophie* il cammino è invece inverso: i cinque sensi vengono percorsi dal tatto (*Gefühl*) alla vista, poiché qui il processo dell'organismo animale va dal senso della massima exteriorità ai sensi dell'interiorizzazione (cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 358, pp. 357-358; tr. it., pp. 478-480).

³⁵ Il fatto che queste *Empfindungen* siano definite «esterne» non significa che l'anima si relazioni intenzionalmente a un mondo esterno spazio-temporale – come avviene invece nel caso della coscienza. Il motivo è piuttosto externalistico e, contemporaneamente, normativo: la loro genesi. Queste *Empfindungen* derivano infatti i propri contenuti dal mondo esterno mediato attraverso i sensi. Mediata dal sistema dei sensi non è però esclusivamente la natura, ma anche l'organismo stesso, in quanto può diventare oggetto di percezione: possiamo infatti percepire il nostro viso grazie alle nostre mani o la nostra schiena con l'aiuto di uno specchio, così come possiamo percepire anche l'interno del nostro corpo, grazie a radiografie, ecografie e altre tecniche di *neuroimaging*. Sulle *Empfindungen* esterne cfr. SANGUINETTI F., *La teoria hegeliana della sensazione*, cit. e CORTI L., *Pensare l'esperienza*, cit..

³⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 995; tr. it., p. 168.

³⁷ HEGEL G.W.F., *VP (Erd)*, p. 80; tr. it., pp. 162-163.

³⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 994; tr. it., pp. 167-168.

accordo o disaccordo si traduce per l'anima in *Empfindung* rispettivamente del piacevole e dello spiacevole:

Nel sentimento [*Gefühl*] il senziente [*das Empfindende*] è determinato come essente per sé, e qui subentra una relazione. Con ciò subentra un confrontare, una relazione tra due. Questa relazione stessa contiene ciò che chiamiamo piacevole e spiacevole, un accordarsi dell'essente con il nostro essere-per-sé. Noi siamo determinati come essenti per sé, ma abbiamo in quanto tali un'interiorità piena di contenuto, e il contenuto che è può essere adeguato o meno a questa³⁹.

In questa relazione l'essere determinato, ossia il piacevole e lo spiacevole della *Empfindung*, dipende dalla costituzione dell'interiorità del soggetto o, altrimenti detto, è la condizione dell'interiorità che, mediante il confronto con l'esteriorità, conferisce alla *Empfindung* una particolare tonalità. Questa relazione, stabilitasi senza che il soggetto ne abbia coscienza⁴⁰, tra la sua interiorità spirituale e una *Empfindung* esterna si manifesta ancor più in ciò che Hegel chiama *Stimmung*⁴¹, stato d'animo o umore,

un fenomeno spirituale del quale certo (come nel caso della sensazione [*Empfindung*] del piacevole e dello spiacevole [...]) si trova un analogo presso gli animali, e che tuttavia (come gli altri fenomeni spirituali appena nominati) ha al tempo stesso un carattere propriamente umano; e che inoltre diviene qualcosa di antropologico [...] in quanto è qualcosa di non ancora saputo dal soggetto con piena consapevolezza⁴².

È quindi la *Empfindung* esterna che stimola la *Stimmung*, in quanto ad essa si lega immediatamente un significato interno. E grazie a questo significato la *Empfindung* esterna diviene qualcosa di simbolico.

Nella *Nachschrift*, ad opera di Heinrich Gustav Hoto, del corso sulla *Philosophie des Geistes* dell'estate del 1822 leggiamo che, «wenn wir von Symbolen sprechen, so haben wir überhaupt ein äußeres Zeichen, dem ähnlich zu sein wir von unserer Stimmung wissen. [...] Die Stimmungen, von denen wir sprechen, sind z. B. die Farben, Töne, die einer gewissen Stimmung von uns entsprechen. So sprechen wir z. B. von heitern, ernsten Farben. [...] Dasselbe ist mit den Tönen. Auch Gerüchen,

³⁹ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 80; tr. it., p. 163.

⁴⁰ «In the logical sequence according to which Hegel is analyzing spirit, mood precedes ego-based consciousness», (RUSSON J., *Emotional Subjects*, cit., p. 44).

⁴¹ «Die Stimmung die hier gemeint ist, ist ein Zusammenhang einer innerlichen Affection mit einer körperlichen» (HEGEL G.W.F., *VPG (Ho)*, § 371, p. 56).

⁴² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 996; tr. it., p. 169.

Geschmäcken entsprechen Stimmungen»⁴³. Nello *Zusatz* al § 401 dell'*Enzyklopädie* leggiamo che le *Stimmungen* suscitate in noi da colori, odori, suoni e gusti sono cosa nota a ognuno. Di più, le *Stimmungen* sono, come ha osservato John Russon, «the way in which our conscious experience is always grounded in a fundamental, affective being-at-home in determinancy»⁴⁴.

Per quanto riguarda i *colori*, esistono colori seri, allegri, freddi, tristi e soavi. È per questo che si scelgono determinati colori come segni dell'umore [*Stimmung*] presente in noi. Così per esprimere il lutto, l'oscurità interiore [...] si prende il colore della notte, dell'oscurità dove la luce non penetra, l'incolore *nero*. [...] Il puro, luminoso *bianco* corrisponde invece alla semplicità e serenità dell'innocenza. [...] L'*azzurro* invece [...] è il simbolo della mitezza, della femminilità, dell'amore e della fedeltà [...]. Il *giallo* non è semplicemente il simbolo d'una abituale gaiezza; è anche l'invidia che rende gialli. Anche lo *splendore* e l'opacità del colore hanno qualcosa di simbolico; quello corrisponde all'umore solitamente gaio di chi si trova in situazioni brillanti; l'*opacità* del colore al contrario alla semplicità e tranquillità d'un carattere che rifugge dall'ostentazione. [...] A parte i colori, sono particolarmente i *suoni* a suscitare in noi un umore corrispondente. Questo vale in particolare per la *voce* umana, poiché è questo il modo principale nel quale l'uomo manifesta la propria interiorità; ciò che egli è, lo mette nella propria voce. Nell'armonia di questa noi crediamo perciò di riconoscere con sicurezza la bellezza dell'anima di chi parla, nella sua rozzezza un sentimento grossolano. Così il suono desta nel primo caso la nostra simpatia, nel secondo la nostra antipatia⁴⁵.

⁴³ HEGEL G.W.F., *VPF (Ho)*, § 371, p. 56. Va precisato che non si tratta qui di un simbolo nel vero significato della parola, poiché, come leggiamo, «in senso stretto appartiene al simbolo un oggetto esterno distinto da noi, nel quale prendiamo coscienza d'una determinatezza interiore, o che rapportiamo in generale ad una tale determinatezza» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 996; tr. it., p. 169). Nel caso di una *Stimmung* suscitata da una *Empfindung* esterna invece, il soggetto, non ancora elevatosi a coscienza, non si rapporta a un oggetto esterno distinto da sé. Sul significato più proprio del simbolo rimando a quanto Hegel scrive nello *Zusatz* al § 457.

⁴⁴ RUSSON J., *Emotional Subjects*, cit., p. 44.

⁴⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 996-997; tr. it., pp. 169-170. Queste pagine richiamano alla mente quanto Goethe scrive nella sua *Farbenlehre* riguardo all'azione sensibile e morale del colore (cfr. GOETHE J.W., *La teoria dei colori*, tr. it. a cura di R. Troncon, Milano, il Saggiatore, 2008, pp. 189 ss.). Hegel, che possiede il testo goethiano (cfr. NEUSER W., *Die naturphilosophische und naturwissenschaftliche Literatur aus Hegels privater Bibliothek*, in: M.J. Petry (hrsg. von), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1987, pp. 479-499, qui p. 486), mostra, come emerge anche dallo scambio epistolare con Goethe, un interesse costante nei confronti della teoria dei colori. Sul rapporto tra Hegel e Goethe in merito alla *Farbenlehre* rimando a PETRY M.J., *Hegels Verteidigung von Goethes Farbenlehre gegenüber Newton*, in: *Hegel und die Naturwissenschaften*, cit., pp. 323-347; GLOY E., *Goethes und Hegels Kritik an Newtons Farbentheorie. Eine Auseinandersetzung zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaft*, in: K. Gloy, P. Burger (hrsg. von), *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 1993, pp. 323-359; MELICA C., *Hegel on Shadows and the Blue of the Sky*, in: M.J. Petry (ed.), *Hegel and Newtonianism*, Dordrecht/Boston/London, Springer, 1993, pp. 579-591; ILLETTERATI L., *Hegel's Exposition of Goethe's Theory of Colour*, in: M.J. Petry (ed.), *Hegel and Newtonianism*, cit., pp. 557-568; ID., *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento, Verifiche, 1995, in particolare

Le *Empfindungen* esterne, che di per sé sono mere impressioni sensibili, acquisiscono quindi, grazie al rapporto instaurato con l'interiorità del soggetto senziente, un significato ulteriore⁴⁶. Viene così raggiunto uno stadio in cui l'interiorità stessa diviene parte costituente e integrante della *Empfindung*, il che segna «il germe o l'inizio della sensazione interna [*innere Empfindung*]»⁴⁷.

Per quanto concerne invece le *Empfindungen* interne, il loro contenuto deriva appunto dall'interiorità del soggetto. Trattandosi quindi di determinazioni che si generano nell'animo umano, siamo qui dinanzi a contenuti spirituali in un certo senso più elevati rispetto a quelli appena trattati, quali ad esempio ira, coraggio, giustizia, sete di vendetta, invidia, vergogna e pentimento, che non possono essere propriamente trattati a livello antropologico, bensì unicamente entro la trattazione psicologica. Ciò che mi preme sottolineare è che Hegel non è qui interessato a determinare la forma concreta di questi contenuti, ma al fatto che essi vengano *empfunden* e a spiegare come ciò avvenga.

Altrimenti detto, con il termine “*Empfindungen* interne” Hegel sembra intendere quei moti dell'animo che oggi rientrerebbero nell'ambito di una teoria degli affetti o di una psicologia morale: proprie di una soggettività formata, queste *Empfindungen* interne vengono pertanto introdotte a livello della considerazione antropologica anticipando caratteristiche tipiche di livelli superiori dello spirito. Nella *Psychologie*, come mostrerò in seguito, troveranno infatti una nuova e più appropriata trattazione sotto la rubrica del *praktisches Gefühl*; nell'ambito antropologico rientrano invece nella sola misura in cui influenzano il corpo.

Leggiamo infatti che, così come le *Empfindungen* esterne, «si danno un valore simbolico, cioè vengono riferite all'interiorità spirituale», anche le *Empfindungen* interne, per essere “sentite (*empfunden*)”, «necessariamente si *esteriorizzano* [*entäußeren*]»⁴⁸, ossia devono lasciare una traccia a livello fisiologico⁴⁹. Parafrasando

il paragrafo intitolato *L'interesse hegeliano per la teoria dei colori di Goethe* alle pp. 337-341.

⁴⁶ «Mood is the way we live in a world that reflects our subjectivity back to us. When we indulge our moodiness (when we are “emotional”) we treat the world as if its reality were simply how it feels for ourselves» (RUSSON J., *Emotional Subjects*, cit., p. 45).

⁴⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 995; tr. it., p. 168.

⁴⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 998; tr. it., p. 171. «Dieses Sich-Verinnerlichen der äußeren Empfindungen bezeichnet Hegel auch als ein Sich-Symbolisieren, während das Sich-Verleiblichen der inneren Empfindungen ein Sich-Entäußern ist» (VAN DER MEULEN J., *Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist*, cit., p. 257).

Richard D. Winfield le *Empfindungen* interne devono quindi potersi riferire, affinché l'anima possa "sentirle", a determinate modificazioni fisiologiche registrate a livello neurologico⁵⁰, le quali hanno luogo sempre all'interno di un corpo, o, per dirla con Hegel, è necessaria «una cerchia di corporeità [*Leiblichkeit*]»⁵¹ entro cui le *Empfindungen* possano somatizzarsi (*sich verleblichen*). Come spiega Aldo Masullo, l'espressione "cerchia di corporeità" utilizzata da Hegel, che anticipa così questioni che saranno poste dalla psicobiologia contemporanea, «è il circolo endo-organico movimento-percezione, di cui la sensazione interna, il "sentimento" (*Gefühl*), ossia la cenestesi, è la cerniera, e che permette all'essere animato di saldarsi in un circolo eso-organico con l'ambiente esterno, con la "*Umwelt*"»⁵².

È importante precisare che con l'espressione "somatizzazione" Hegel sembra indicare, come ha osservato Elisa Magri, «an intertwining between emotions and bodiliness such that each sensation is perceived as affecting not simply the physical body (*Körper*), but rather the totality of the lived body (*Leib*)»⁵³. Le *Empfindungen* sono infatti strettamente legate alla corporeità: quanto *empfindet*, scrive Hegel, l'anima

⁴⁹ Riferendosi ai processi che hanno luogo nella *natürliche Seele* Hegel scrive che essi sono a un tempo fisici e spirituali (cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 396, p. 393; tr. it., p. 139 e LITT T., *Strukturpsychologisches bei Hegel*, in: «Neue Psychologische Studien», 12, 2, 1934, pp. 41-50, qui p. 44).

⁵⁰ Cfr. WINFIELD R.D., *The Living Mind. From Psyche to Consciousness*, Plymouth, Rowman & Littlefield, 2011, p. 109.

⁵¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 998; tr. it., p. 171.

⁵² MASULLO A., *Inconscio e repressione*, in: Id., *La potenza della scissione. Letture hegeliane*, Napoli, ESI, 1997, pp. 85-130, qui p. 95.

⁵³ MAGRI E., *The Place of Habit in Hegel's Psychology*, in: *Hegel's Philosophical Psychology*, cit., pp. 74-90, qui pp. 77-78. Voglio portare l'attenzione sul fatto che Hegel, nella *Philosophie des subjektiven Geistes* e, in particolare, nell'*Anthropologie*, usa il termine *Verleiblichung* – tradotto con "somatizzazione" – e non *Verkörperung*, il cui utilizzo si riscontra nelle *Vorlesungen über die Ästhetik* e in quelle dedicate alla *Philosophie der Religion* in cui troviamo anche le nozioni di *Inkarnation* e *Menschenwerdung* proprie appunto della teologia. Questa variazione semantica è da ricondurre alla distinzione operata da Fichte tra *Körper* e *Leib* (cfr. FICHTE J.G., *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, tr. it. a cura di L. Fonnesu, Roma/Bari, Laterza, 1994, § 5, pp. 51-55). Il primo rappresenta la dimensione fisico-corporea soggetta al tempo e alla forza di gravità, al pari di un'entità fisica tra le altre. Il secondo, invece, deriva etimologicamente dalla nozione di vita (*Leben*) e si riferisce al corpo vivo, formato e animato dall'attività spirituale del *Geist*. In questo senso il concetto di *Verleiblichung* esprime il processo attraverso cui l'io si incarna, indicando l'esperienza che lo spirito fa di se stesso come soggetto del proprio corpo vivo. *Verkörperung* implica invece la manifestazione dell'ideale mediante il corporeo per cui più che di incarnazione si tratta di una forma di incorporazione che non riguarda direttamente il corpo vivo, ma la più ampia sfera dell'espressione di una determinata forma attraverso la materia. Il concetto di *Verkörperung* mantiene inoltre – diversamente da quello di *Verleiblichung* che indica un processo unitario e spontaneo – l'esternalità reciproca di principio e principiato. Un classico esempio è l'opera d'arte discussa nelle *Vorlesungen über die Ästhetik*: qui Hegel specifica che quest'ultima è la specifica materializzazione (*Verkörperung*) di un'idea universale, permeata dallo spirito e dal potere immaginativo dell'artista.

«è determinata immediatamente, quindi in modo naturale e corporeo»⁵⁴. Il concetto hegeliano di corporeità assume così una grande rilevanza al fine di comprendere in che modo il mondo interiore possa essere sentito dal soggetto. Deciso infatti a superare il dualismo cartesiano, pregiudiziale per la riuscita della sua antropologia interessata all'uomo intero, Hegel pensa la corporeità, intesa come «sfera della sensazione [*Empfindungssphäre*]]»⁵⁵, all'interno di un'originaria unità psicofisica⁵⁶.

Il tessuto corporeo non è quindi una barriera, quanto la possibilità esterna di una rivelazione interiore: grazie a questa sua natura, spiega Hegel, «diviene possibile e necessaria la somatizzazione delle mie sensazioni [*die Verleiblichung meiner Empfindungen*]; i movimenti della mia anima diventano immediatamente i movimenti della mia corporeità»⁵⁷. È questo un aspetto fondamentale che merita d'essere osservato più da vicino prima di passare a una puntuale analisi delle *Empfindungen* interne e della scienza che dovrebbe secondo Hegel studiarle, ossia la *psychische Physiologie*.

1.3. IL PROBLEMA MENTE-CORPO NELLA *PHILOSOPHIE DES SUBJEKTIVEN GEISTES*

Nel § 389 dell'*Enzyklopädie* Hegel presenta uno dei problemi più dibattuti nella storia della filosofia, ossia la questione relativa alla «comunione [*Gemeinschaft*] tra anima e corpo»⁵⁸. Questo dilemma, che a partire da Descartes, ha convogliato su di sé le fatiche del pensiero, nel tentativo di spiegare come la nostra anima possa produrre effetti sul corpo e il corpo sull'anima, ha riacquisito interesse entro il dibattito contemporaneo, trasformandosi, nel linguaggio delle neuroscienze, nella questione relativa a come i processi cerebrali agiscano sui fenomeni mentali e viceversa. Vero è che soltanto quando si è iniziato a rivalutare la *Philosophie des subjektiven Geistes* e, in particolare, le analisi psicologiche e antropologiche in essa contenute, si è cominciato a prendere in considerazione anche la posizione assunta da Hegel rispetto a tale questione.

⁵⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 403 *Anm.*, p. 402; tr. it., p. 183.

⁵⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 *Z.*, p. 998; tr. it., p. 171.

⁵⁶ Cfr. ILLETTERATI L., GIUSPOLI P., MENDOLA G., *Hegel*, Roma, Carocci, 2010, pp. 233-260.

⁵⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 *Z.*, p. 998; tr. it., p. 171.

⁵⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, §. 389 *Anm.*, p. 389; tr. it., p. 111. Per una dettagliata analisi di questo paragrafo cfr. HESPE F., *System und Funktion der Philosophie des subjektiven Geistes*, in: F. Hespe, B. Tuschling (hrsg. von), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1991, pp. 490-521 e WOLFF M., *Das Körper-Seele-Problem*, cit..

Vissuto e formatosi nell'epoca del pieno dello sviluppo delle nuove scienze, nello specifico della biologia, ma altrettanto sensibile, come vedremo meglio, ai risultati ottenuti da quei metodi pseudoscientifici che interpretavano il rapporto tra interno ed esterno nei termini di una legge per cui «l'esterno è l'espressione dell'interno»⁵⁹, ossia la fisiognomica e la cranioscopia, oltre che al dibattito tra psicologia empirica e razionale, Hegel rigetta ogni tentativo di ricondurre il rapporto tra *Natur* e *Geist*, tra *Leib* e *Seele* o, se si vuole, tra corpo e mente, a una visione dualistica. Egli pone piuttosto la necessità di rinvenire una terza via rispetto a quelle che possiamo considerare come le soluzioni tradizionalmente individuate e che possono essere ricondotte alla prospettiva idealistico-spiritualista o a quella materialistico-naturalista⁶⁰. È Hegel stesso che, nell'introduzione alla *Philosophie des Geistes*, scrive:

Ancor maggiormente si fa sentire il bisogno della *comprensione concettuale*, per via delle opposizioni che subito si presentano tra la *libertà* dello spirito ed il suo *venire determinato*, e inoltre tra la libera efficacia dell'anima – nella differenza dalla corporeità ad essa esterna – e l'intimo nesso tra anima e corpo⁶¹.

Per cercare di comprendere più a fondo le caratteristiche di questo approccio *speculativo*, che Hegel rinviene già nelle trattazioni aristoteliche sull'anima⁶², e come lo traduca nella propria concezione psicologica, si rende necessaria una breve premessa:

⁵⁹ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 149; tr. it., vol. I, p. 221.

⁶⁰ Hegel aveva prospettato già in *Glauben und Wissen*, per quanto in un contesto diverso ma seguendo la medesima logica, la necessità di rinvenire un *tertium* quando, a Jacobi e al suo nichilismo radicale per cui «o Dio è – ed è al di fuori di me – un essere vivente e per se stante, o io sono Dio. *Tertium non datur*», (cfr. JACOBI F., *Jacobi an Fichte*, Hamburg, F. Perthes, 1799, p. 49) ribatte che «c'è un *tertium*, [...] ed esiste una filosofia proprio perché c'è un *tertium*», che «distrugge quindi nel mezzo assoluto l'*aut-aut*, che è il principio di ogni logica formale e della ragione che abdica in favore dell'intelletto» (HEGEL G.W.F., *GW*, p. 399; tr. it., p. 232). Un recente tentativo di coniugare i risultati ottenuti dalle neuroscienze con la conservazione della distinzione tra cervello e mente è quello di SEARLE J.R., *La mente*, tr. it. a cura di C. Nizzo, Milano, Raffaello Cortina, 2005.

⁶¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 379, p. 380; tr. it., p. 83.

⁶² «In via preliminare si possono presentare due risposte alla domanda circa il “carattere speculativo” che Hegel attribuisce alla trattazione aristotelica dell'anima. Una comprensione speculativa dell'anima vede in quest'ultima un tutto organico di funzioni, di attività, e al tempo stesso considera l'anima in connessione con la naturalità dell'uomo. Il che significa un rapporto altrettanto “organico e genetico” dello spirituale con il mondo, per come questo entra in contatto con l'uomo attraverso la naturalità di quest'ultimo, ovvero per come l'uomo si stacca dal naturale – quest'ultima precisazione corrisponde in effetti al modo in cui Hegel imposta la sua trattazione della Filosofia dello spirito» (ROSSI LEIDI T., *Pensiero e natura. Aristotele, Hegel (e Averroé)*, in: G. Rinaldi, T. Rossi Leidi (a cura di), *Il pensiero di Hegel nell'età della globalizzazione*, Roma, Aracne Editrice, 2012, pp. 185-204, qui p. 185). Sulla concezione aristotelica dell'anima e sul suo rapporto con il corpo cfr. VEGETTI M., *Anima e corpo*, in: M. Vegetti (a cura di), *Il sapere degli antichi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1985, pp. 201-228.

volti al termine quelli che sono considerati i suoi anni giovanili e deciso a lasciare Francoforte per dedicarsi alla carriera accademica, Hegel, alle prese con l'edificazione del suo sistema⁶³, afferma l'esigenza di andare oltre la filosofia della riflessione – e quindi di superare la visione moderna costruita sul dualismo cartesiano – insufficiente a cogliere *das Ganze*. Egli si pone quindi l'obiettivo di costruire un sistema che sia in grado di contenere in sé l'unità e l'opposizione, rendendo in tal modo problematica ogni esclusione.

Già nelle pagine della *Differenz* (1801), nelle quali Hegel prospetta il «bisogno di una filosofia che concili e ricompensi la natura per i maltrattamenti subiti nei sistemi di Kant e di Fichte e stabilisca tra ragione e natura un accordo, in cui la ragione non rinunci a se stessa e sia costretta a diventare un'insipida imitazione della natura, ma si plasmì in natura per sua forza interna»⁶⁴, emerge chiaramente la necessità di assumere un approccio nuovo. Infatti, continua Hegel, il compito della filosofia deve consistere nel «porre l'essere nel non-essere – come divenire, la scissione nell'assoluto – come manifestazione [*Erscheinung*] di esso, il finito nell'infinito – come vita»⁶⁵.

Questa premessa per mostrare che, secondo Hegel, il “dilemma anima-corpo” s'inserisce in questo errore di categorizzazione che ha contraddistinto l'epoca moderna, incapace di pensare la *Beziehung*, e che ha dato quindi vita a due concetti posti come autonomi e autosussistenti⁶⁶. Come ha osservato Michael Wolff, Hegel offre a ben vedere, più che una *soluzione* (*Lösung*) del *Leib-Seele-Problem*, una sua *dissoluzione* (*Auflösung*)⁶⁷, mostrando che si tratta unicamente d'un errore di posizione: egli non si

⁶³ Cfr. HENRICH D., *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010, in particolare il capitolo intitolato *Historische Voraussetzungen von Hegels System* alle pp. 41-72. Nella celebre lettera a Schelling del 2/11/1800 Hegel scriveva: «Nella mia formazione scientifica che è partita dai bisogni più subordinati degli uomini, dovevo essere sospinto verso la scienza, e nello stesso tempo l'ideale degli anni giovanili doveva mutarsi in forma riflessiva, in un sistema; mi chiedo ora, mentre sono ancora occupato con questo sistema, quale punto di riferimento è da trovare per incidere sulla vita degli uomini» (HEGEL G.W.F., *BfI*, cit., pp. 59-60; tr. it., vol. I, p. 156). È questa una pagina dell'epistolario hegeliano in cui emerge la tensione ideale che ha animato le sue ricerche giovanili, ma in cui s'inizia a intravedere la direzione verso la quale ora egli muove e che contraddistinguerà gli anni jenesi, ossia quella di «produrre una totalità del sapere, un sistema della scienza» (HEGEL G.W.F., *Diff*, p. 30; tr. it., p. 35).

⁶⁴ HEGEL G.W.F., *Diff*, p. 4; tr. it., p. 6.

⁶⁵ HEGEL G.W.F., *Diff*, p. 15; tr. it., p. 17.

⁶⁶ Per un'approfondita tematizzazione di questo aspetto rimando ai saggi di Valerio Verra, ora raccolti in VERRA V., *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, Bologna, il Mulino, 2007, tra cui *Dialettica contro metamorfosi* (1986), *La razionalità della teleologia in Hegel* (1989-90), *La filosofia della natura* (1997), *Il sistema della vitalità in Hegel* (1999).

⁶⁷ È possibile trattare un problema filosofico in tre modi diversi secondo Michael Wolff: si può tentare di risolverlo, si può mostrare attraverso puntuali argomentazioni la sua irrisolvibilità, oppure, sulla base di

prodiga infatti nel tentativo di trovare una soluzione ai problemi sollevati dal dualismo cartesiano, ma li considera irrilevanti perché, se considerati attentamente, sono fondati su errate rappresentazioni⁶⁸.

Tornando all'*Enzyklopädie* notiamo che, nell'*Anmerkung* al § 389, introducendo la questione del rapporto anima-corpo, Hegel la scompone in due questioni ulteriori: quella dell'immaterialità dell'anima e quella relativa al problema del *commercium substantiarum*, della *Gemeinschaft* tra anima e corpo, problemi che derivano appunto, come spiega Hespe, «aus der in der Tradition Descartes stehenden Metaphysik und ihrer Lehre vom grundsätzlichen Unterschied zweier Substanzen, der res extensa und der res cogitans, Materie und Geist»⁶⁹.

Nel rispondere alla prima questione Hegel evidenzia, in coerenza con lo sviluppo della sua visione logica antidualista, che, data l'impossibilità di distinguere tra psichico e somatico, non ci sarà affatto l'alternativa tra materialità o immaterialità dell'anima, in quanto quest'ultima non viene intesa come un *Ding*, bensì come *Inneres Zweck* ed essenza dell'organismo: si tratta quindi di processi, attività e scopi per i quali non può valere questa distinzione. È questo il motivo che induce Hegel ad affermare che la questione circa l'immaterialità dell'anima può presentare un interesse unicamente se ci rappresentiamo «lo spirito come una *cosa*»⁷⁰.

Introducendo la risposta alla seconda questione, quella relativa alla «comunione tra anima e corpo», Hegel ricostruisce brevemente la storia del problema nel pensiero dell'Occidente: tale comunione è sempre stata ammessa dalla metafisica del passato come un *fatto*: si trattava dunque soltanto di vedere «come la si potesse *concepire*»⁷¹.

altre specifiche ragioni, lo si rifiuta come senza senso e lo si considera non interessante ai fini dell'impianto sistematico. In quest'ultimo caso il problema viene appunto "dissolto" (cfr. WOLFF M., *Eine Skizze zur Auflösung des Leib-Seele-Problems. Analytischer Kommentar zu §. 389 der Enzyklopädie (1830)*, in: *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, cit., pp. 188-249, qui p. 188).

⁶⁸ Cfr. HESPE F., *System und Funktion der Philosophie des subjektiven Geistes*, cit., p. 495: «Die Fragestellung selbst», spiega infatti l'autore, «ist nur unter der falschen Voraussetzung von Interesse – dann jedoch unlösbar – wenn 1) Leib und Seele als gegeneinander selbständige Existenzen, 2) die Materie als ein Wahres – d.h. in der von Hegel aus der Schulphilosophie übernommenen Begriffsbildung als substantiell – und 3) schließlich die Seele als ein ens (Ding) angesehen werden».

⁶⁹ HESPE F., *System und Funktion der Philosophie des subjektiven Geistes*, cit., p. 494.

⁷⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, §. 389 *Anm.*, p. 388; tr. it., p. 111.

⁷¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, §. 389 *Anm.*, p. 389; tr. it., p. 111.

La risposta ordinaria fornita dal dualismo ontologico⁷² considera, secondo Hegel, tale comunione «un mistero *inconcepibile*». Se infatti

anima e corpo vengono presupposti come assolutamente indipendenti l'una rispetto all'altro, sono altrettanto impenetrabili reciprocamente quanto lo è ogni materia nei confronti di altra materia, e si può ammettere che si trovino solo nel non essere – nei pori – l'uno dell'altra⁷³.

Un'ulteriore risposta è quella che fu data «da tutti i filosofi da quando il rapporto tra anima e corpo è divenuto un problema»⁷⁴. Nelle filosofie di Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz, si viene infatti ricondotti all' «unità di pensiero e di essere, di spirito e materia, e questa unità viene posta in Dio»⁷⁵. Altrimenti detto, tutti questi pensatori hanno «posto in Dio la relazione e precisamente nel senso che la finitezza dell'anima e la materia non sono che determinazioni ideali reciproche, e non hanno nessuna verità»⁷⁶. In tal modo Dio non diventa semplicemente un sinonimo della «inconcepibilità» di quel rapporto, quanto piuttosto «la vera *identità* dei due termini»⁷⁷. Un'identità che talvolta è «troppo astratta», come nel pensiero di Spinoza, altre volte invece, «come la leibniziana monade delle monadi, è [...] anche *creatrice*», tuttavia si tratta pur sempre di un'identità che viene posta nella «*copula* del giudizio», non riuscendo in tal modo ad approdare al «sillogismo assoluto»⁷⁸, in grado cioè di stabilire un'unità sostanziale.

A queste prospettive Hegel contrappone quella del materialismo, anch'essa reputata inadeguata⁷⁹, che presenta «il pensiero come risultato dell'elemento materiale»: non v'è nulla «di più insufficiente delle analisi svolte negli scritti dei materialisti, degli

⁷² Hegel definisce il dualismo ontologico come quel «modo di considerare» che «prevalsa nella metafisica del passato» e che attribuiva «a ciò che è materiale lo stesso essere che a ciò che è immateriale», ritenendo «entrambi ugualmente sostanziali ed assoluti»: in tal modo fissava «l'opposizione di materiale ed immateriale come qualcosa di insuperabile» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, §. 389 Z., p. 947; tr. it., p. 113).

⁷³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, §. 389 *Anm.*, p. 389; tr. it., p. 111.

⁷⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, §. 389 *Anm.*, p. 389; tr. it., p. 112.

⁷⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, §. 389 Z., p. 949; tr. it., p. 115.

⁷⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, §. 389 *Anm.*, p. 389; tr. it., p. 112.

⁷⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, §. 389 *Anm.*, p. 389; tr. it., p. 112.

⁷⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, §. 389 *Anm.*, p. 389; tr. it., p. 112.

⁷⁹ Va precisato che il riferimento a tale posizione, trattata assai fuggacemente, viene menzionato esclusivamente nello *Zusatz* al § 389 e non nel testo enciclopedico pubblicato da Hegel.

svariati rapporti e legami che permettono di produrre come risultato il pensiero»⁸⁰. La soluzione offerta dal materialismo trascura infatti completamente

il fatto che, come la causa si supera [*hebt sich auf*] nell'effetto [...], così ciò il cui risultato dev'essere il pensiero, viene superato in quest'ultimo; e che lo spirito come tale non viene prodotto da un altro, ma si trasferisce dal suo essere in sé al suo essere per sé, dal suo concetto alla realtà effettiva, e, di ciò da cui dev'essere posto, fa qualcosa di posto da lui⁸¹.

Queste soluzioni lasciano quindi sopravvivere il “mistero incomprensibile”, per districare il quale è anzitutto necessario operare una ricomprensione dei termini *Leib* e *Seele*, *Natur* e *Geist*, in modo tale da rendere la loro *Beziehung* non soltanto conoscibile, ma soprattutto comprensibile.

1.3.1. IL PRESUPPOSTO NATURALE DELLO SPIRITO

Se in un'indagine sulla *Gefühlssphäre* e sui modi del sentire ritengo importante soffermarmi sull'emergere dello spirito dalla natura, è perché ho accolto l'avvertimento di Ferrarin, secondo cui «occorre prendere molto sul serio la necessità di presupporre la natura allo spirito» poiché «è condannato al fallimento qualsiasi approccio diretto all'Antropologia che non abbia preventivamente considerato la filosofia della Natura vegetale e dell'Organismo animale»⁸².

Come lo spirito si sviluppa a partire dalla natura, così l'anima non può essere pensata indipendentemente dal corpo, ma rappresenta la presenza costitutiva di elementi naturali nello spirito e di articolazioni dello spirito nella natura. La natura non è quindi qualcosa che si opponga allo spirito, quanto il presupposto e la condizione per il darsi di quest'ultimo⁸³. È questo il motivo per cui, al fine di comprendere adeguatamente la concezione hegeliana del rapporto anima-corpo, è importante prendere le mosse dalla comprensione di come egli intenda la natura e soffermarsi sui paragrafi della

⁸⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, §. 389 Z., pp. 949-950; tr. it., p. 116.

⁸¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, §. 389 Z., p. 950; tr. it., p. 116.

⁸² FERRARIN A., *Hegel interprete di Aristotele*, Pisa, ETS, 1990, p. 100.

⁸³ Cfr. BENEDETTI M.C., *Naturalità e corporeità nella filosofia di Hegel*, in: «Etica & Politica/Ethics & Politics», 13, 2, 2011, pp. 139-155, qui pp. 151-152 e WANDSCHNEIDER D., *Anfänge des Seelischen in der Natur*, in: *Hegel und die Naturwissenschaften*, cit., pp. 443-475.

Naturphilosophie dedicati al passaggio dall'organismo vegetale a quello animale. Qui, a riprova della relazione dialettica ravvisata da Hegel tra natura e spirito si assiste all'origine della soggettività e della libertà entro la natura stessa, caratteristiche queste che a loro volta sono distintive del superamento della natura⁸⁴. Mostrerò inoltre come Hegel, nella trattazione dell'organismo animale, si confronti oltre che con le teorie biologiche del suo tempo, con la concezione teleologica ripresa da Kant⁸⁵, nonché nuovamente col pensiero dello Stagirita, da un punto di vista che mira a porsi oltre il dualismo.

Già nella natura vegetale Hegel rinviene un nucleo di *Subjektivität*, una «crescita [...] a partire da sé», che è quindi da intendersi come «*incremento* di se stesso»⁸⁶. Eppure a questa soggettività manca ancora il lato interno, in quanto, pur dotata di *θρεπτικόν*, per usare un'espressione aristotelica⁸⁷, trae nutrimento da un elemento a essa esterno, il sole. La nutrizione della pianta non è quindi periodica come negli animali, che assimilano l'oggetto e se ne appropriano, ma è un «fluire continuo» e dipende dagli «elementi universali»⁸⁸. Conseguentemente, come evidenzia Paola Giacomoni, «*the nutrition process is never interrupted and therefore there is no arousal of needs or*

⁸⁴ Nello *Zusatz* al § 381 leggiamo che «lo spirito non scaturisce dalla natura in modo naturale» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 381 Z., p. 25; tr. it., p. 93). Come spiega Bonito Oliva, il passaggio dalla natura allo spirito non è «un salto che kantianamente scaverebbe un abisso anche all'interno dell'uomo, neanche un'evoluzione che farebbe dello spirito solo un organismo più elevato. Il passaggio non-naturale dalla natura allo spirito è così non solo un passaggio dal meno al più elevato, ma più significativamente dall'esteriorità della natura alla sua "verità, nella soggettività del concetto, la cui oggettività stessa è l'immediatezza negata dell'individualità, l'universalità concreta"» (cfr. l'*Introduzione* di R. Bonito Oliva all'edizione italiana di HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, pp. 23-24; i riferimenti interni alla citazione sono al § 376 dell'*Enzyklopädie* del 1830). Per quanto riguarda il salto che kantianamente scaverebbe un abisso all'interno dell'uomo, il riferimento è alla *Einleitung* alla *Kritik der Urteilskraft*, dove Kant scrive: «Ora, sebbene si sia proprio appurato che esiste un abisso incolmabile tra il dominio del concetto della natura, il sensibile [*das Sinnliche*], e il dominio del concetto della libertà, il soprasensibile, tale che non è possibile alcun passaggio dall'uno all'altro» (KANT I., *Critica del giudizio*, tr. it. a cura di M. Marassi, Milano, Bompiani, 2004, sez. II, p. 21).

⁸⁵ Tale confronto è presente sin dalle pagine fenomenologiche, nello specifico entro la sezione dedicata all'analisi della *beobachtende Vernunft*, ossia quella che oggi potremmo definire l'osservazione «scientifico-naturale», in cui Hegel muove una puntuale critica alla fisionomia assunta dalla psicologia, soprattutto nel suo versante empirico. Il pensiero hegeliano che si snoda in questa sezione dedicata alla *Beobachtung der Natur*, s'inserisce entro una più ampia critica del metodo osservativo e soprattutto degli esiti cui l'assunzione di quest'ultimo aveva condotto nell'ambito delle scienze naturali (cfr. HEGEL G.W.F., *Phä*, pp. 137-192; tr. it., vol. I, pp. 202-291).

⁸⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 343 Z., p. 1456; tr. it., p. 397. Aristotele parla in proposito di *αἰσθησις* (cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, cit., II, 2, 413 a, 25, p. 121).

⁸⁷ Cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, cit., II, 2, 413 b, 5, p. 123.

⁸⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 344, pp. 348-349; tr. it., p. 398.

deficiencies»⁸⁹. Nell'*Enzyklopädie* del 1817 leggiamo che la natura vegetale «viene trascinata verso l'esterno dalla luce, nella quale essa si procura lo specifico irrobustimento e l'individualizzazione del suo Sé, fa nodi e si dirama in una molteplicità d'essere individuale»⁹⁰. In conclusione possiamo dire con Hegel che la pianta, segnata da immediatezza e molteplicità di parti (e non di membra), è soggettività ancora astratta e formale, è «debole vita infantile che *in se stessa non si è ancora dischiusa alla distinzione*»⁹¹.

È soltanto con l'organismo animale che l'idea giunge all'esistenza⁹² e diviene «soggettività singola concreta»⁹³. L'organismo animale è infatti, diversamente alla pianta, «un molteplice non già di *parti* ma di *membra*»⁹⁴, che, in quanto *innere Zweckmäßigkeit*⁹⁵, è reale e concreto superamento del rapporto meccanico quanto di quello chimico, e che si rivela in questo modo nella sua struttura ontologica come soggettività. Il principio della soggettività giunge con l'animale alla sua realtà, poiché presenta una struttura tale per cui, per usare una metafora hegeliana con cui viene esemplificata l'indivisa unità dell'individualità vivente, l'organismo animale «conserva interamente, nel suo processo verso l'esterno, il sole dotato di Sé [*die selbstische Sonne*]»⁹⁶.

Quest'immagine singolare risulta più chiara qualora venga considerata in relazione alla determinazione della pianta: quest'ultima può infatti procedere alla propria individualizzazione solo in quanto viene «trascinata verso l'esterno dalla luce», grazie alla quale si procura, come già spiegato, «lo specifico irrobustimento e

⁸⁹ GIACOMONI P., *Desire and Nature in Hegel's Philosophy*, in: «Proceedings of the XXII World Congress of Philosophy», 16, 2008, pp. 115-124, qui p. 119.

⁹⁰ HEGEL G.W.F., *Enz A*, § 270, p. 159; tr. it., pp. 169-170.

⁹¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 343 Z., p. 1456; tr. it., p. 369.

⁹² Cfr. ILTING K.H., *Hegels Philosophie des Organischen*, in: *Hegel und die Naturwissenschaften*, cit., pp. 349-376, qui p. 357.

⁹³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 344; tr. it., p. 365. Sul rapporto, in Hegel, tra la *organische Naturphilosophie* e la biologia rimando a BREIDBACH O., *Das Organische in Hegels Denken. Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1982; VON ENGELHARDT D., *Die biologischen Wissenschaften in Hegels Naturphilosophie*, in: R.P. Horstmann e M.J. Petry (hrsg. von), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehung zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, pp. 121-137; DE CIERI A., *Filosofia e pensiero biologico in Hegel*, Napoli, Luciano, 2002; EAD., *La filosofia dell' "organico" in Hegel*, in: «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», 89, 1978, pp. 345-383.

⁹⁴ HEGEL G.W.F., *WL II*, p. 184; tr. it., vol. II, p. 870.

⁹⁵ Su questo concetto cfr. il capitolo 1.3.2. intitolato *Alle origini della concezione hegeliana dell'organismo*.

⁹⁶ HEGEL G.W.F., *Enz A*, § 274, p. 160; tr. it., p. 171.

l'individualizzazione del suo Sé»⁹⁷. Con tale affermazione Hegel fa riferimento a quell'organizzazione interna della pianta che consente la sua crescita: tale organizzazione non solo è dipendente dalla luce, ma è diretta anche verso la fonte di quest'ultima⁹⁸. Come scrive Ilting, «so ist die Sonne, also etwas ihr Äußeres, gleichsam dasjenige, worin sie sich selbst sucht»⁹⁹. L'animale, al contrario, si protende e si orienta verso una meta, un sole appunto¹⁰⁰, che non è incarnata da una potenza esterna, bensì coincide con il Sé medesimo¹⁰¹. Esso si mostra dunque anzitutto come avente in sé e non fuori di sé il fulcro e il principio dell'unificazione di se stesso. Altrimenti detto, diversamente dall'organismo vegetale, in quello animale non c'è una singolarità immediata, ma compare per la prima volta una riflessione, un ripiegamento al proprio interno¹⁰². Anche quando l'organismo esce dalla propria interiorità e protende la sua attività verso l'esterno per appagare i suoi bisogni «mantiene in sé l'unità ipseistica»¹⁰³ e tende a realizzare sempre se stesso: esso è quindi *soggetto* in quanto ha sempre in se

⁹⁷ HEGEL G.W.F., *Enz A*, § 270, p. 159; tr. it., p. 179.

⁹⁸ In questo contesto assume rilievo il confronto con il *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären* (1790) di Goethe, opera posseduta da Hegel (cfr. NEUSER W., *Die naturphilosophische und naturwissenschaftliche Literatur aus Hegels privater Bibliothek*, cit., p. 485). Sul concetto di metamorfosi, la sua genesi in Goethe e le diverse posizioni interpretative cfr. GIACOMONI P., *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Napoli, Guida Editori, 1993, in particolare le pp. 86-99. Mediante quest'opera Goethe avrebbe, secondo Hegel, dato inizio «al modo razionale di pensare circa la natura della pianta, col distogliere le menti dagli sforzi intorno a mere singolarità per volgere alla conoscenza dell'unità della vita» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 345 *Anm.*, p. 349; tr. it., p. 404). Il merito di Goethe sarebbe quindi l'essere riuscito a sollevarsi al di sopra di una analisi intellettualistica dell'organismo vegetale per cogliere invece, mediante la ragione, la complessità della vita nella sua unità. Sul rapporto tra Hegel e Goethe rimando a VERRA V., *Dialettica contro metamorfosi*, in: Id., *Lecture hegeliane*, Bologna, il Mulino, 1992, pp. 99-112 e ILLETTERATI L., *Natura e ragione*, cit., in particolare il paragrafo intitolato *Il confronto con l'idea goethiana di metamorfosi delle piante* alle pp. 347-355.

⁹⁹ ILTING K.H., *Hegels Philosophie des Organischen*, cit., p. 359.

¹⁰⁰ Nello *Zusatz* al § 350 dell'*Enzyklopädie* del 1830 esplicita è l'analogia tra l'animale e il sole: «Nel sistema solare abbiamo il sole e le membra che sono indipendenti e si rapportano reciprocamente soltanto secondo lo spazio e il tempo, non secondo la loro natura fisica. Se poi l'animale è anche un sole, le costellazioni tuttavia in esso si rapportano secondo la loro natura fisica, e sono riprese nel sole, che le contiene in una sola individualità» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 350 *Z.*, p. 1515; tr. it., p. 448).

¹⁰¹ «L'immagine del sole interiore vuole sottolineare come nell'organismo vivente compiuto il principio di organizzazione è un centro di gravitazione, che anche quando si rapporta positivamente ad altro, lo fa per assimilarlo a sé, per trasformare cioè la materia esterna in un prodotto, che è a sua volta principio dell'organizzazione stessa» (CHIEREGHIN F., *Teleologia e idea della vita tra Aristotele e Kant*, in: *Filosofia e scienze filosofiche*, cit., pp. 213-247, qui p. 233).

¹⁰² È proprio la negazione dell'immediatezza che caratterizzava il modo d'essere della pianta che Hegel vede come peculiarità della soggettività animale: «La pianta toglie [*hebt auf*] la singolarità immediata della sua vita organica e con ciò fonda il trapasso all'organismo superiore» (HEGEL G.W.F., *Enz A*, § 273, p. 160; tr. it., p. 170). Tale immediatezza è da ravvisare per un verso nella peculiarità della vita vegetale di non essere un'unità complessa di parti differenziate, bensì un dirompersi in più individui, e per l'altro verso nella determinazione per cui essa ha la sua unità in qualche modo fuori di sé, e ha in altro – nel sole – il proprio centro di gravitazione.

¹⁰³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 350, p. 352; tr. it., p. 447.

stesso il proprio fine, il proprio centro e in quanto, conseguentemente, non ha in altro il fondamento di sé. Si intuisce cioè, nell'organismo animale, un movimento teleologico in cui i movimenti sono interni all'organismo stesso. Per usare le parole di Hegel, mentre caratteristica dei processi inorganici è il fatto che questi sono destinati, prima o poi, a cessare, l'organismo animale è quel «processo infinito che si ravviva e si conserva in se stesso»¹⁰⁴. Il vivente «è e si conserva soltanto come riproducendosi e non come essente; è un fine [Zweck] che precede e che, a sua volta, è soltanto risultato»¹⁰⁵.

In sintesi l'animale, per quanto non sia un essere che di se stesso possa dire “io”, non è “selbstlos” come la pianta, in quanto si rivela anzitutto come avente in sé il fulcro e il principio dell'unificazione di se stesso¹⁰⁶ e si mostra di conseguenza come capace di *automovimento (Selbstbewegung)*¹⁰⁷, ossia come in grado di liberarsi dalla dipendenza diretta dal mondo naturale e di determinarsi, anche in relazione al luogo, «secondo una contingenza interna»¹⁰⁸. La *Selbstbewegung* non è tuttavia da intendersi unicamente come capacità di cambiare spontaneamente luogo, ma anche, nella misura in cui possiamo parlare di una *ideelle Selbstbewegung*, come la condizione che consente all'animale di porsi all'origine anzitutto del fenomeno della “Stimme”, della “animalische Wärme”, della “unterbrochene Intussuszeption” e soprattutto del “Gefühl”, su cui tornerò in seguito più nel dettaglio.

Accanto al carattere di soggettività, caratteristico della forma più compiuta di organismo, il quale è in grado di sottrarsi al dominio esterno e di mutare la propria dimora, fa la sua comparsa, nella terza parte della *Organische Physik*, anche la libertà, che si manifesta nel rapporto che l'animale intrattiene con il tempo. Il tempo dell'animale, diversamente dal tempo necessitante cui è sottoposta la natura vegetale, si definisce come «un tempo libero»¹⁰⁹: se infatti le piante sono determinate esteriormente dalla luce del sole e dalle stagioni, l'organismo animale è meno dipendente dal ciclo

¹⁰⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 336, p. 343; tr. it., p. 362.

¹⁰⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 352, p. 353; tr. it., p. 452.

¹⁰⁶ Diversamente dalla pianta, che è un'unità solo *formale*, l'organismo animale è un'unità *concreta*, una realtà che rimane se stessa anche nel farsi altro da sé; un'unità le cui parti, se separate dall'intero, perdono il loro specifico significato *organico* e cadono sotto i rapporti meccanico e chimico.

¹⁰⁷ In quanto capace di *Selbstbewegung*, l'animale rappresenta il punto di maggior compiutezza che la natura può raggiungere. Aristotele fa riferimento alla facoltà locomotoria col termine κινητικὸν κατὰ τόπον (cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, cit., II, 2, 414 a, 34, p. 127).

¹⁰⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 351, p. 352; tr. it., p. 448.

¹⁰⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 351, p. 352; tr. it., p. 448.

stagionale e possiede quello che possiamo definire un “orologio interno”, i cui fattori determinanti sono il ciclo sonno-veglia e gli intervalli di assunzione del cibo.

L'espressione “tempo libero” usata da Hegel è, quindi, un'espressione che implica anzitutto una forma di indipendenza dal tempo esterno e puramente naturale cui il mondo vegetale è sottomesso, e nel quale si può esplicitare la capacità di autodeterminazione che contraddistingue l'organismo animale.

1.3.2. ALLE ORIGINI DELLA CONCEZIONE HEGELIANA DELL'ORGANISMO

La questione del rapporto tra *Seele* e *Körper* è in Hegel indissolubilmente legata alla concezione che egli avanza dell'organismo vivente, alla cui origine è possibile rintracciare il confluire di più teorie: le concezioni che egli ricava dalla biologia del suo tempo, in cui un ruolo fondamentale è ricoperto dalla filosofia della vita; l'assimilazione critica dell'insegnamento kantiano contenuto nella *Kritik der Urteilskraft* (1790)¹¹⁰ unitamente alla ripresa di alcune tematiche centrali del pensiero aristotelico¹¹¹, costituiscono momenti imprescindibili al fine di rendere intelligibile l'originale concezione hegeliana dell'organismo animale.

Hegel è a conoscenza delle ricerche che tra la fine del Settecento e gli inizi dell'Ottocento, danno vita alla biologia come scienza, come testimoniano i riferimenti, talvolta espliciti e talvolta più celati, agli studi di Karl Friedrich Kielmeyer (1765-1844), di Marie François Xavier Bichat (1771-1802)¹¹² e di Lazzaro Spallanzani (1792-

¹¹⁰ Un'accurata analisi del concetto di teleologia nel sistema hegeliano è lo studio di MICHELINI F., *Thinking Life. Hegel's Conceptualization of Living Being as an Autopoietic Theory of Organized Systems*, in: L. Illetterati, F. Michelini (eds.), *Purposiveness. Teleology Between Nature and Mind*, Frankfurt/Paris/Lancaster/New Brunswick, Ontos Verlag, 2008, pp. 75-96.

¹¹¹ Sul rapporto tra Hegel e Aristotele si vedano, tra gli altri, CHIEREGHIN F., *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Padova, Il Poligrafo, 2000; FERRARIN A., *Hegel interprete di Aristotele*, cit. e ROSSI LEIDI T., *Pensiero e natura*, cit.

¹¹² Per i riferimenti a Marie François Xavier Bichat, medico, anatomista e fisiologo francese, considerato uno dei fondatori della fisiologia sperimentale e della biologia moderna cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 354 Z., pp. 1528-1529; tr. it., 460-461; § 355 e Z., pp. 356 u. 1541-1542; tr. it., pp. 468 e 470-471. Il rimando è qui a BICHAT M.F.X., *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800), Paris, Béchot jeune et Gabon, 1822, in cui il biologo distingue tra vita organica, rivolta verso l'interno e in cui si assiste a una successione tra assimilazione ed escrezione, e vita animale, rivolta invece verso l'esterno, così che sente e percepisce ciò che la circonda, riflette le sue sensazioni, agisce volontariamente in risposta agli stimoli provenienti dall'esterno e spesso comunica, attraverso la voce, le sue paure e i suoi desideri. Tale distinzione viene ripresa all'interno della *Philosophie des Geistes* e, precisamente, nello *Zusatz* al § 398,

1799)¹¹³, e accoglie entro il suo pensiero le sollecitazioni del vitalismo come uno stimolo alla continua interrogazione sulla vita, senza arrestarsi alle insoddisfacenti risposte del meccanicismo¹¹⁴. La chiave di lettura adottata da Hegel consiste infatti nello sforzo di individuare lo specifico della vita, che fisica e meccanicismo non sono stati in grado di cogliere. A questo scopo riprende il concetto di *τέλος*, concetto che

dove, tematizzando la differenza che intercorre tra sonno e veglia come stati naturali, Hegel la connette con la distinzione interna all'organismo umano tra il suo «rimanere in se stesso» e il suo «essere rivolto verso altro» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 398 Z., p. 984; tr. it., p. 154). Per un'analisi degli studi di Bichat rimando a POGGI S., *L'anima e l'anatomia*, in: P. Rossi (a cura di), *Storia della scienza moderna e contemporanea*, vol. I, Torino, Utet, 1988, pp. 623-644, qui pp. 642-643; FANTINI B., *La teoria cellulare*, in: *Storia della scienza moderna e contemporanea*, cit., vol. II, 1, pp. 379-394; POGGI S., *Le forme, le strutture e le funzioni della vita: la fisiologia del primo Ottocento*, in: *Storia della scienza moderna e contemporanea*, cit., vol. II, 1, pp. 407-455.

¹¹³ Per i riferimenti al biologo italiano Lazzaro Spallanzani cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 348 Z., p. 1508 u. 1510; tr. it., pp. 441 e 443; § 365 *Anm.* e Z., p. 364 u. 1564; tr. it., p. 491 e 496-497. Trattando dell'assimilazione, da parte dell'organismo, di un oggetto esterno e, nello specifico, della digestione, Hegel dà ampio rilievo agli esperimenti di Spallanzani.

¹¹⁴ Il rifiuto di una rigida visione meccanicistica del vivente e della natura come di una materia inerte e sottoposta a leggi fisico-matematiche dà avvio, nella seconda metà del Settecento, in Francia e Germania, a un dibattito intorno alla possibilità di individuare nell'organismo una "forza vitale" capace di porsi, nella molteplicità delle sue manifestazioni, come principio unico ed essenziale dei processi del vivente. Tale dibattito vede come protagonisti Johann Christian Reil (1759-1831), Karl Friedrich Kielmeyer (1765-1844) e Carl Christian Erhard Schmid (1761-1812), tutti e tre persuasi, pur nella diversità dei rispettivi punti di vista, del fatto che si possa parlare di "forza vitale" esclusivamente in connessione a un sistema di parti, vive perchè legate tra loro da rapporti di reciproca dipendenza, ossia organizzate. È doveroso ricordare che la dottrina delle "forze organiche" viene esposta nella famosa *Rede* tenuta nel 1793 da K.F. Kielmeyer (cfr. KIELMEYER K.F., *Ueber die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse*, in: F.H. Holler (hrsg. von), *Gesammelte Schriften*, Berlin, Keiper, 1938, pp. 59-101), opera che secondo Illetterati è da considerarsi uno dei punti di riferimento per l'elaborazione delle pagine finali del capitolo fenomenologico dedicato all'analisi della *Beobachtung der Natur*, per quanto Hegel, nella *Phänomenologie*, non nomini mai esplicitamente le opere con cui si confronta (cfr. ILLETTERATI L., *Sulla posizione di Hegel nei confronti della Naturphilosophie romantica*, in: «Verifiche», 21, 4, 1992, pp. 413-452, qui p. 429). È però soprattutto all'indomani della pubblicazione, da parte di J.C. Reil (1759-1831), di un saggio dal titolo *Von der Lebenskraft* (in: «Archiv für Physiologie», 1, 1795, pp. 8-162), che il dibattito si anima in Germania. In questo testo l'autore esprime non poche perplessità sull'esistenza di tale forza e sulla possibilità stessa di applicare il concetto di *Kraft* per spiegare la connessione tra le parti dell'organismo e le loro manifestazioni. Alla posizione assunta da Reil fa eco Schmid, ancor più critico circa l'esistenza di una "forza vitale". Kielmeyer mostra invece, nel complesso, un'atteggiamento diverso nei confronti di tale questione: egli non manca, scrive Poggi, «di dedicare ampio spazio ad una serie di considerazioni circa il modo in cui le varie manifestazioni di ciò che viene indicato come "forza vitale" vengono a saldarsi in una catena senza soluzioni di continuità» (POGGI S., *L'anima e l'anatomia*, cit., p. 641). Egli mette cioè in luce la necessità di riconoscere l'esistenza, in natura, di una gerarchia di organizzazioni, aprendo così la strada all'interpretazione del mondo della natura nel suo sviluppo unitario, dalle forme più semplici sino a quelle più complesse, idea di cui il movimento romantico si fa poi assertore. Kielmeyer quindi, grazie al suo tentativo di mettere in relazione il mondo inorganico con la sfera del vivente diviene uno dei punti di riferimento per i *Naturphilosophen* e gli scienziati di inizio Ottocento. Anche Reil, spiega Poggi, «aveva riconosciuto l'importanza d'una prospettiva del genere dal punto di vista fisiologico, senza però – è questo il punto – lasciare aperta la strada alle tesi sostenitrici della esistenza di un'unica "forza vitale"» (POGGI S., *L'anima e l'anatomia*, cit., p. 641). Kielmeyer ha inoltre riconosciuto l'effettivo principio attivo di ogni processo d'organizzazione proprio nella *Lebenskraft*.

interagisce, nel pensiero hegeliano, con la tradizione del vitalismo critico e con l'idea avanzata da Caspar Friedrich Wolff (1733-1794) della *vis essentialis*, secondo cui il vivente è considerato come un vero e proprio sviluppo che organizza e produce la materia intorno a un primo nucleo – è questa la cosiddetta ipotesi epigenetica – mostrandosi di conseguenza come *Selbstbewegung*¹¹⁵, e non invece come il risultato del venire alla luce di elementi già presenti, concezione questa ipotizzata dalle teorie del performismo di Albrecht von Haller (1708-1777)¹¹⁶.

È precisamente nel finalismo kantiano¹¹⁷ che l'insufficienza delle soluzioni offerte dal meccanicismo trova, per Hegel, un punto d'avanzamento. Nella *Kritik der Urteilskraft*, opera in cui viene posta a tema quella facoltà di conoscere che funge da termine medio tra *Verstand* e *Vernunft*, vi è infatti non solo il tentativo di ricondurre a una facoltà *a priori* del soggetto le esperienze del bello e del sublime, ma vi è anche il riconoscimento di un'insufficienza esplicativa del paradigma meccanicistico in relazione a quei prodotti della natura che sono gli organismi viventi¹¹⁸. Questa

¹¹⁵ Su questi argomenti cfr. DE CIERI A., *Il vitalismo nel XVIII secolo e il rinnovamento del pensiero biologico: l'epigenesi di Wolff e Blumenbach*, in: «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», 98, 1987, pp. 45-64.

¹¹⁶ Albrecht von Haller prende le distanze non solo dal vitalismo animistico di Stahl (il quale sostiene l'esistenza di un'anima razionale capace di agire sugli organi del corpo e di produrne il movimento), ma esprime anche il suo dissenso per il meccanicismo del suo maestro, Herman Boerhaave (1668-1738), padre del meccanicismo biologico ed esponente dell'indirizzo medico iatromeccanico, che si propone di spiegare tutti i fenomeni biologici sulla base di fatti meccanici e con il supporto dell'interpretazione matematica. Haller ritiene infatti insufficiente spiegare le funzioni degli organi solo in termini chimici e meccanici, e cerca quindi, assumendo un punto di vista anatomo-osservativo, di impostare le sue ricerche a partire dall'osservazione delle specificità strutturali degli organi e dall'analisi delle loro funzioni. Tale proposito si realizza negli otto volumi di cui constano i suoi *Elementa physiologiae corporis humani* (1756-1766), opera che si presenta come una vera e propria "summa" delle conoscenze fisiologiche della prima metà del Settecento. In queste pagine mette in evidenza l'esistenza, nell'organismo, di parti *sensibili*, quali le fibre nervose, e di parti *irritabili* (cioè contrattili), quali le fibre muscolari: le fibre nervose, se stimolate, provocano nell'uomo un'impressione soggettiva, mentre i muscoli, se stimolati, si contraggono. Il movimento pertanto può esser spiegato ricorrendo a due diversi tipi di forze: la *vis insita al muscolo* e la *vis nervosa*, trasmessa appunto dal fluido nervoso.

¹¹⁷ Sul concetto di fine in Kant cfr. LÖW R., *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980; MENEGONI F., *Finalità e scopo finale nelle introduzioni alla kantiana Critica del Giudizio*, in: «Verifiche», 17, 4, 1988, pp. 327-351; FABBRI BERTOLETTI S., *Impulso, formazione e organismo. Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*, Firenze, Leo S. Olshki Editore, 1990, pp. 37-47.

¹¹⁸ Per una trattazione delle questioni biologiche, in relazione alla teleologia, cfr. RORETZ K., *Zur Analyse von Kants Philosophie des Organischen*, Wien, A. Hölder, 1922; UNGERER E., *Die Teleologie Kants und ihre Bedeutung für die Logik der Biologie*, Berlin, Borntraeger, 1922 e DÜSING K., *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, in: «Kant-Studien», Erg. heft 96, Bonn, Bouvier, 1968. Per quanto riguarda la ricezione scientifica delle tematiche di nostro interesse nella *Kritik der Urteilskraft* cfr. gli atti del convegno svoltosi a Padova il 23-24 novembre 1989, dal titolo *Kant e la finalità nella natura: a duecento anni dalla "Critica del giudizio"*, Cedam, Padova, 1990.

consapevolezza conduce all'apertura verso un orizzonte esplicativo non più dominato esclusivamente dal *nexus effectivus*, dalle cause efficienti, ma orientato anche in direzione di una forma diversa di causalità, quale è quella del *nexus finalis*.

Questa apertura verso un tipo di spiegazione di determinati fenomeni naturali non riconducibili alla struttura del rapporto meccanico non è però, in Kant, indiscriminata: non pone cioè sullo stesso piano la spiegazione secondo cause finali e quella secondo cause efficienti. Quest'ultima è, infatti, per Kant, la sola che soddisfi i criteri del modello scientifico di spiegazione; tuttavia essa non è in grado di rendere conto dei fenomeni organici, in quanto questi ultimi sono pensabili esclusivamente entro una prospettiva finalistica. Questa insufficienza del meccanicismo biologico può essere ricondotta ai limiti conoscitivi dell'umano intelletto, ma assolutamente non dimostrata; essa non affonda quindi le sue radici nella natura stessa.

«È perciò ragionevole, anzi meritorio», scrive Kant, «in vista di una spiegazione dei prodotti della natura, seguire il meccanismo naturale, fin dove ciò può avvenire con verosimiglianza, anzi non rinunciare a questo tentativo perché sarebbe *in sé* impossibile incontrare sul suo cammino la finalità della natura, ma soltanto perché è impossibile *per noi* in quanto uomini; sarebbe richiesta infatti per questo un'altra intuizione diversa da quella sensibile e una conoscenza determinata del sostrato intelligibile della natura a partire dal quale possa essere addotto un fondamento anche del meccanismo dei fenomeni secondo leggi particolari, cosa che supera del tutto ogni nostra capacità»¹¹⁹.

Gli organismi viventi risultano quindi, agli occhi di Kant, come strutture non spiegabili in modo completo da un sapere dominato, nelle sue regole fondamentali, da leggi puramente meccaniche¹²⁰, e la ragione di questa inesplicabilità è da imputare alla peculiare limitatezza e finitezza che condanna le possibilità conoscitive dell'uomo. Tuttavia, nel momento in cui l'organismo viene a rivelarsi come quel prodotto della natura in cui tutto è reciprocamente «mezzo e fine»¹²¹, una spiegazione meramente meccanica risulta, agli occhi di Kant, incapace di rendere conto dell'intima struttura che

¹¹⁹ KANT I., *Critica del giudizio*, cit., § 80, p. 547. Kant crede in questo modo di suggerire un modello di scientificità alle scienze della vita che salvi contemporaneamente il paradigma meccanicistico e l'irriducibilità del vivente. Cfr. MARCUCCI S., *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Firenze, Le Monnier, 1972 e FABBRI BERTOLETTI S., *Impulso, formazione e organismo*, cit., pp. 39-40.

¹²⁰ Cfr. KANT I., *Critica del giudizio*, cit., § 75, p. 505.

¹²¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 356, p. 356; tr. it., p. 472. Scrive Kant: «un prodotto organizzato della natura è quello in cui tutto è fine [*Zweck*] e vicendevolmente anche mezzo [*Mittel*]. In esso nulla è inutile, senza un fine [*zwecklos*] o da attribuirsi a un cieco meccanismo della natura» (KANT I., *Critica del giudizio*, cit., § 66, p. 453).

lo sorregge e, accanto al *nexus effectivus*, diviene necessario pensare anche a quella particolare specie di causalità che è il *nexus finalis*. Mostrata quindi l'incapacità, da parte delle nostre facoltà, di giungere a una comprensione del modo d'essere caratteristico dei *lebendige Organismen* a partire da un principio esplicativo quale quello offerto dal meccanicismo, la struttura logica capace di rendere conto della complessità del vivente, secondo il filosofo di Königsberg, si rivela essere quella della *innere Zweckmäßigkeit*, concetto quest'ultimo mediante cui la *teleologische Urteilskraft* fornisce il fondamento degli esseri organizzati.

È utile ricordare brevemente che Hegel riconosce a Kant il merito d'aver liberato la natura dalla *äußere Zweckmäßigkeit*, recuperando in tal modo il vero concetto di organismo; tuttavia tale riconoscimento s'accompagna in Hegel alla messa in risalto del limite che affetta la concezione kantiana¹²². Nella *Anmerkung* al § 204 dell'*Enzyklopädie* leggiamo che «con il concetto di *finalità interna* [*innere Zweckmäßigkeit*] Kant ha ridestato l'idea in generale e, in particolare, l'idea della vita»¹²³. Avrebbe saputo quindi riconoscere, in base all'universale proprio della ragione, la *innere Zweckmäßigkeit* come caratteristica costitutiva degli *Organismen*. Tuttavia il filosofo di Königsberg dichiara non conoscibile questa forma di causalità, quando si trova dinanzi alla necessità di spiegarla. Il richiamo allo Stagirita acquista allora tutta la sua rilevanza proprio in relazione a tale contesto: «La determinazione aristotelica della vita», continua Hegel, «contiene già la finalità interna ed è perciò infinitamente più avanzata del concetto della teleologia moderna»¹²⁴. Attraverso il riferimento ad Aristotele, Hegel fa quindi emergere sullo sfondo, dinanzi ai limiti entro i quali Kant racchiude l'efficacia causale dello *Zweck*, l'ambito di pensiero entro cui è possibile, a suo giudizio, recuperare adeguatamente l'operare della causa finale, mettendo in tal

¹²² Va precisato che l'insegnamento kantiano, esposto nella *Kritik der Urteilskraft*, viene da Hegel sviluppato criticamente entro diversi contesti sistematici e presistemici, dal momento che Hegel si confronta con la teleologia kantiana anche nel periodo giovanile e quindi negli scritti prefenomenologici (cfr. CHIEREGHIN F., *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant*, in: «Verifiche», 19, 1-2, 1990, pp. 127-229, qui pp. 130-155); nella sezione della *Phänomenologie des Geistes* dedicata alla *beobachtende Vernunft* (cfr. FINDLAY J.N., *The hegelian Treatment of Biology and Life*, in: R.S. Cohen, M.W. Wartofsky (eds.), *Hegel and the Sciences*, Dordrecht, Reidel, 1980, pp. 87-100 e CHIEREGHIN F., *Finalità e idea della vita*, cit., pp. 176-181); nella *Wissenschaft der Logik* e nelle varie edizioni dell'*Enzyklopädie*. Cfr. anche FULDA H.F., HORSTMANN R.P. (Hrsgg.), *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990.

¹²³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 204 *Anm.*, p. 210; tr. it., p. 430. Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz A*, § 155 *Anm.*, p. 95; tr. it., p. 101.

¹²⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 204 *Anm.*, p. 210; tr. it., p. 430.

modo in evidenza tutta la complessità che caratterizza il suo rapporto, al contempo di accoglimento e rifiuto, nei confronti della teleologia kantiana. Relativamente alla concezione della *innere Zweckmäßigkeit*, infatti, se il riferimento alla *Kritik der Urteilskraft* appare come quello da cui più direttamente deriva la riflessione hegeliana, l'assunzione del modello aristotelico costituisce ciò che consente a Hegel di superare proprio i limiti dell'orizzonte kantiano.

Per comprendere più a fondo l'atteggiamento hegeliano nei confronti del pensiero del filosofo di Königsberg è tuttavia opportuno analizzare più da vicino la critica mossa da Hegel nei confronti della teleologia, indagare successivamente come egli si proponga di superarla, nonché prendere in considerazione gli sviluppi positivi che la concezione hegeliana trae dall'idea di *Leben* e dall'insegnamento aristotelico. Tornando al finalismo kantiano va anzitutto ricordato che esso rappresenta solo un modo specifico di descrizione del comportamento degli esseri viventi: contraddistingue, infatti, sia il movimento che spinge l'organismo alla riproduzione, così da conservarsi «come genere»¹²⁵, sia l'individuo in quanto si sviluppa, nella crescita, in virtù di una materia da se stesso prodotta e, infine, poiché tra il tutto e le parti sussiste una relazione che rende l'uno funzionale alle altre, «la conservazione di una parte dipende vicendevolmente dalla conservazione delle altre»¹²⁶. Sono queste, secondo Kant, le caratteristiche che contraddistinguono la struttura ontologica di un prodotto organizzato di natura e la differenziano da quella d'un prodotto di una τέχνη¹²⁷.

Il principio kantiano della finalità non deve però essere inteso come un principio che ci consente di rivelare l'essenza degli organismi, che rimane per il filosofo di

¹²⁵ KANT I., *Critica del giudizio*, cit., § 64, p. 441.

¹²⁶ *Ivi*, § 64, p. 443.

¹²⁷ Ciò che costituisce tuttavia la differenza più importante tra l'organismo e il prodotto della τέχνη è che mentre in quest'ultimo una parte è sì lo strumento che serve al movimento delle altre, ma mai la causa efficiente della loro produzione, nell'organismo invece, ogni parte «deve essere pensata al modo di un organo che produce le altre parti (di conseguenza ciascuna parte produce vicendevolmente l'altra)» (*ivi*, § 65, p. 449.). Nell'organismo vivente quindi, le parti assumono il loro senso unicamente nella relazione con le altre parti e con il tutto e, contemporaneamente, il tutto è tale solo in relazione alle sue parti: una spiegazione di tipo meccanico si rivela quindi non sufficiente a spiegare gli esseri organizzati di natura, in quanto non è in grado di dar conto proprio di ciò che costituisce la caratteristica fondamentale di questi organismi, ossia il principio dell'*organizzazione*. Quella proprietà insondabile della natura che è l'*autoorganizzazione* del vivente, quella «forza formatrice» che contraddistingue i prodotti organizzati di natura, richiede così, alla nostra facoltà conoscitiva, di ricorrere ad un principio di tipo finalistico (*ivi*, § 65, p. 449). Sul rapporto tra Kant e Blumenbach e il concetto da lui elaborato di *Bildungstrieb*, rimando a FABBRI BERTOLETTI S., *Impulso, formazione e organismo*, cit., pp. 37-47 e LENOIR T., *Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology*, in: «ISIS», 71, 1980, pp. 77-108.

Königsberg una «proprietà insondabile»¹²⁸, ma come un principio inerente alla nostra facoltà conoscitiva che ci permette di comprendere tale essenza e che, proprio per questo suo valore euristico e interpretativo, può essere chiamata «una massima della valutazione»¹²⁹. Ed è proprio in questa convinzione che Hegel rinviene il limite insito nella concezione kantiana: in qualità di massima meramente soggettiva, la relazione di scopo kantiana non è «il *Vero* in sé e per sé, che giudica *oggettivamente* e determina in maniera assoluta l'oggettività esteriore», ma «considera gli oggetti esterni solo secondo un'unità, *come se* un intelletto li avesse dati *ad uso della nostra facoltà conoscitiva*»¹³⁰. La concezione espressa dal filosofo di Königsberg finisce quindi per rendere il principio teleologico esterno alla natura e proprio solo del soggetto¹³¹: la teleologia kantiana resta, conseguentemente, affetta da esteriorità, destinata cioè a risolversi in una *äußere teleologische Beziehung*, e questo anche a causa di quella «sorta di riguardo per le cose del mondo»¹³², che vuole mantenerle immuni dalle avventure del pensiero¹³³.

¹²⁸ KANT I., *Critica del giudizio*, cit., § 65, p. 451.

¹²⁹ *Ivi*, § 66, p. 453. È questo un punto sul quale Kant insiste ripetutamente nel corso di tutta la *Kritik der Urteilskraft*. Se intendessimo infatti il nesso causale di tipo teleologico come un principio costitutivo dei fenomeni della natura stessa, e non invece come un principio meramente regolativo per il giudizio dei fenomeni, il concetto dello scopo naturale non apparterebbe allora più alla sfera del *giudizio riflettente*, e quindi alla facoltà del *giudizio* in senso proprio, ma a quella del *giudizio determinante*, e cioè alla facoltà dell'intelletto.

¹³⁰ HEGEL G.W.F., *WL II*, p. 159; tr. it., vol. II, p. 840. Il riferimento è qui a KANT I., *Critica del giudizio*, cit., sez. IV, p. 31, in cui leggiamo: «La natura viene rappresentata da questo concetto come se un intelletto contenesse il fondamento dell'unità del molteplice delle sue leggi empiriche».

¹³¹ Evidenzia Illetterati che è proprio intorno alla concezione della natura che si svolge, negli scritti critici, la critica hegeliana alle filosofie della riflessione (cfr. ILLETTERATI L., *Natura e ragione*, cit., pp. 60 ss.).

¹³² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 48 *Anm.*, p. 84; tr. it., p. 206; cfr. BODEI R., *Tenerezza per le cose del mondo: sublime, sproporzione e contraddizione in Hegel e Kant*, in: V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Napoli, Prismi, 1981, pp. 179-218.

¹³³ Non mi dilungo sul modo in cui Hegel, nella *Wissenschaft der Logik*, sia nella redazione del 1812/16, sia nelle varie edizioni dell'*Enzyklopädie* (cfr. HEGEL G.W.F., *WL II*, pp. 154-172; tr. it., vol. II, p. 833-856 e HEGEL G.W.F., *Enz C*, §§ 204-212, pp. 209-214; tr. it., pp. 428-436), accoglie e sviluppa l'insegnamento kantiano relativo alla *innere* e alla *äußere Zweckmäßigkeit*. Ricordo solo che lo tratta ripartendolo entro due sezioni: la prima, recante il titolo *Teleologie*, è centrata sul concetto della *äußere Zweckmäßigkeit* e ha, come sfondo di riferimento, anzitutto l'operare tecnico-pratico dell'uomo. L'intero capitolo è percorso dal confronto che Hegel istituisce con il pensiero di Kant, a cui riconosce, da una parte, il grande merito d'aver distinto la *innere* dalla *äußere Zweckmäßigkeit*; d'altra parte il filosofo di Königsberg viene richiamato anche al fine di evidenziare, ancora una volta, l'insufficienza dell'orizzonte a partire dal quale affronta la questione. La seconda sezione invece, intitolata *Das Leben* (HEGEL G.W.F., *WL II*, pp. 179-191; tr. it., vol. II, pp. 863-879 e HEGEL G.W.F., *Enz C*, §§ 216-222, pp. 208-221; tr. it., pp. 442-445), è il luogo in cui viene trattata la *innere Zweckmäßigkeit*: è questo il capitolo conclusivo della *Wissenschaft der Logik* dove fine e mezzo convergono finalmente in uno. Ne emerge che, se per Kant la teleologia abbraccia sia la finalità esterna sia quella interna e, quindi, gli organismi viventi, Hegel conferisce invece alla *Teleologie* unicamente il significato ristretto di *äußere Zweckmäßigkeit* o di *teleologische Beziehung*, collocando conseguentemente, rispetto a quest'ultima, la vita su un livello speculativo più alto. Su questi argomenti rimando a DÜSING K., *Die Idee des Lebens in Hegels Logik*, in:

Secondo Hegel la teleologia non riesce quindi a sottrarsi al confronto con l'oggettività. Nel § 155 dell'*Enzyklopädie* del 1817 Hegel chiarisce che lo *Zweck* ha dinanzi a sé un mondo, presupposto nella sua indipendente oggettività, entro il quale esso deve realizzarsi: lo *Zweck* non produce quindi «a partire da sé»¹³⁴ l'oggetto, ma solo relativamente alla forma che esso imprime su «un oggetto preesistente inteso come il *materiale* della sua realizzazione»¹³⁵ o, altrimenti detto, la condizione di *forma* che contraddistingue lo scopo, ne limita la realizzazione al materiale esterno con cui questa forma deve fare i conti. Pertanto la finitezza non affetta solo lo *Zweck*, ma anche il processo della sua realizzazione, nonché il prodotto realizzato. Ed è proprio questa finitezza che rinvia il rapporto teleologico alla *äußere Zweckmäßigkeit*¹³⁶.

Nella teleologia kantiana permane la convinzione dell'impossibilità di fondare nell'esperienza lo *Zweck* inteso come «intenzione della natura [*Absicht der Natur*]»¹³⁷, dal momento che l'esperienza «senza dubbio può mostrare dei fini, ma non può dimostrare in nessun modo che questi sono nello stesso tempo intenzioni»¹³⁸. Ciò nonostante Kant parla insistentemente, come apprendiamo dalla lettura della *Erste Einleitung* alla *Kritik der Urteilskraft*, di «Technik der Natur»¹³⁹. È proprio questa qualificazione dell'attività della *Natur* come *Technik*, seppur non intenzionale, che diviene responsabile dell'ambiguità con cui la nozione di fine viene impiegata nel giudizio riflettente. Altrimenti detto, quando Kant considera gli organismi viventi come fini, ne descrive correttamente la finalità interna guidato dall'universale della ragione. Quanto invece si interroga circa il modo di produzione della loro esistenza oggettiva, non trova altro modello di produttività, se non quello dell'operare tecnico che

Hegels Philosophie der Natur, cit., pp. 276-289; LUGARINI L., *Finalità kantiana e teleologia hegeliana*, in: «Archivio di storia della cultura», 5, 1992, pp. 87-103; CHIEREGHIN F., *Finalità e idea della vita*, cit., pp. 186-192.

¹³⁴ HEGEL G.W.F., *Enz A*, § 155, p. 95; tr. it., p. 101.

¹³⁵ HEGEL G.W.F., *Enz A*, § 155, p. 95; tr. it., p. 101.

¹³⁶ Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 211, pp. 213-214; tr. it., p. 435. Sulla *teleologische Beziehung* in Hegel rimando a FINDLAY J.N., *Hegel's use of teleology*, in: W.E. Steinkraus (ed.), *New studies in Hegel's philosophy*, New York, Holt Rinehart and Winston, 1971, pp. 92-107; MANSER A., *Hegel's Teleology*, in: *Hegels Philosophie der Natur*, cit., pp. 264-275; GREENE M., *Hegel's modern teleology*, in: U. Guzzoni, B. Rang (hrsg. von), *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hamburg, Meiner, 1976, pp. 176-192; RIEDEL M., *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978, pp. 160-188; GIACCHÈ V., *Il problema "Teleologia" nella sezione "Oggettività" della Scienza della logica*, in: «Rivista di storia della filosofia», 44, 1988, pp. 45-75.

¹³⁷ KANT I., *Critica del giudizio*, cit., § 75, p. 501.

¹³⁸ KANT I., *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, tr. it. di P. Manganaro, Roma/Bari, Laterza, 1984, p. 116.

¹³⁹ *Ivi*, pp. 116-117.

attribuisce per analogia alla natura. Gli organismi organizzati però, dipendendo dalla *Technik der Natur*, ricadono così interamente sotto la *äußere Zweckmäßigkeit*, che è la coerente esplicazione del modo tecnico di produzione. Kant si è quindi arrestato, secondo Hegel, dinanzi alla comprensione dell'essenza stessa dell'attività che presiede al processo organico, a quella *bildende Kraft* da lui dichiarata proprietà insondabile¹⁴⁰.

Se quindi il filosofo di Königsberg resta fermo all'antitesi per cui uno *Zweck* o è concepito come reale, ma in questo caso è unicamente principio dell'operare umano consapevole, o viene attribuito come non intenzionale alla *Technik der Natur*, ed è così però solo una massima soggettiva del giudizio, Hegel, che avverte la necessità di uscire da tale ambiguità, pone invece la propria attenzione sulla processualità stessa, sull'attività che si specifica via via in *Neigung*, *Trieb*, *Bedürfnis*, *Begierde*, e riconosce, sulla scorta del pensiero aristotelico, la realtà oggettiva del fine inintenzionale. Svincolando il concetto di *Zweck* dalla connessione con un'attività rappresentativa che ne condizionerebbe la realizzazione, legame ribadito a più riprese da Kant¹⁴¹ e sicuramente riscontrabile ai livelli dell'attività che può dirsi cosciente, Hegel scorge la presenza dello *Zweck* anche a livelli che coscienti non sono: «I bisogni [*Bedürfnis*], gli impulsi [*Trieb*], sono gli esempi più prossimi di fine»¹⁴². Il passo che Hegel intende ora compiere – e che il filosofo di Königsberg si è invece trattenuto dal fare non riuscendo a rendere ragione, mediante la propria idea di *Zweck*, della *Selbstbewegung* dell'organismo¹⁴³ – consiste nel passare dalla teleologia all'idea di *Leben*, intesa come processo¹⁴⁴: «By considering the “performative power”, which Kant had held to be

¹⁴⁰ Sull'argomento rimando a SPEAMANN R., *Teleologie und Teleonomie*, in: D. Henrich, R.P. Horstmann (hrsg. von), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, pp. 545-556, soprattutto le pp. 553-554; WANDSCHNEIDER D., *Kants Problem der Realisierungsbedingungen organischer Zweckmäßigkeit und seine systemtheoretische Auflösung*, in: «Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie», 19, 1988, pp. 86-102; WAHSNER R., *Mechanism-Technicism-Organism: Der epistemologische Status der Physik als Gegenstand von Kants „Kritik der Urteilskraft“*, in: *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, cit., pp. 1-23.

¹⁴¹ Quando Kant, nella *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, riconosce agli animali un agire teleologicamente orientato, attribuisce loro rappresentazioni e anche il «riflettere, sebbene solo come riflettere istintivo, cioè non in relazione ad un concetto che si potrebbe ottenere per suo tramite, ma in rapporto ad un'inclinazione che esso determina approssimativamente» (KANT I., *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, cit., p. 86).

¹⁴² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 204 Anm., p. 210; tr. it., p. 430. In proposito cfr. KOZU K., *Das Bedürfnis der Philosophie. Ein Überblick über die Entwicklung des Begriffskomplexes „Bedürfnis“, „Trieb“, „Streben“, „Begierde“ bei Hegel*, in: «Hegel-Studien», Beiheft, 30, 1988.

¹⁴³ Cfr. WEBER A., VARELA F.J., *Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of individuality*, in: «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 1, 2002, pp. 97-125.

¹⁴⁴ È interessante ricordare che questa dimensione appare già entro gli scritti giovanili e precisamente

unknowable as intelligibile», scrive infatti Michelini, «Hegel re-proposed a form of vitalism»¹⁴⁵.

Il ruolo fondamentale della vita in relazione allo statuto della natura stessa rivela la presenza, finora mai esplicita e tuttavia estremamente influente, del pensiero aristotelico. Se è infatti solo nella *Logik* contenuta entro l'*Enzyklopädie* di Heidelberg che Hegel fa esplicito riferimento ad Aristotele¹⁴⁶, è altrettanto vero che il modo in cui egli interpreta la *innere Zweckmäßigkeit* e il ruolo centrale della vita nella costituzione del concetto stesso di natura, testimoniano, perlomeno a partire dalla seconda metà del periodo jenese, la presenza del riferimento aristotelico all'interno della filosofia di Hegel¹⁴⁷. Non è stato infatti Kant il primo a erigere la tecnica a termine di confronto per intendere finalisticamente la produttività della natura contro il meccanicismo. Questo paragone trova il suo classico luogo di trattazione nel capitolo VIII del libro secondo della *Fisica* aristotelica:

Per esempio, se la casa facesse parte delle cose che si producono per natura [τῶν φύσει γιγνομένων], si produrrebbe così come ora [è prodotta] dall'arte [ὑπὸ τῆς τέχνης]. E se le cose naturali [τὰ φύσει] non si producessero soltanto per natura, ma anche per arte, si produrrebbero nello stesso modo in cui sono per natura¹⁴⁸.

Conseguentemente, continua Aristotele, se «le cose secondo arte [τὰ κατὰ τέχνην] sono in vista di qualcosa, è chiaro che lo sono pure quelle secondo natura [τὰ κατὰ φύσιν]»¹⁴⁹

nell'idea di "destino" e di "amore". In polemica con la posizione kantiana, che resta estranea al fluire della vita, Hegel, fin dai suoi primi scritti, prospetta la necessità di una forma di comprensione che sia in grado di cogliere il movimento: questa forma è, per il giovane Hegel, l'amore. Il concetto di destino che, come scrive Dilthey, incarna il luogo in cui «ci si fa incontro nella sua forma originale la dialettica della storia», indica invece la necessità di elevarsi al di sopra degli elementi presi nella loro opposizione (DILTHEY W., *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, tr. it. a cura di G. Cacciatore, G. Cantillo, Napoli, Guida, 1986, p. 135).

¹⁴⁵ MICHELINI F., *Thinking Life*, cit., p. 86.

¹⁴⁶ Il paragrafo a cui mi riferisco è il già citato § 155 dell'*Enzyklopädie* del 1817.

¹⁴⁷ Cfr. FERRARIN A., *La "Metafisica" aristotelica e l'idea hegeliana della logica*, in: «Verifiche», 17, 1-2, Trento, 1988, pp. 107-159, qui p. 143 e ID., *Hegel interprete di Aristotele*, cit., in particolare l'*Appendice I. La presenza di Aristotele e della tradizione aristotelica nello Hegel jenese*, pp. 213-223.

¹⁴⁸ ARISTOTELE, *Fisica*, tr. it. a cura di M. Zanatta, Utet, Torino, 1999, II, 8, 199 a, 12-15, p. 179.

¹⁴⁹ *Ivi*, II, 8, 199 a, 18-19, p. 179. Sull'analogia, in Aristotele, tra l'operare della natura e dell'arte cfr. anche ARISTOTELE, *Le parti degli animali*, in: D. Lanza, M. Vegetti (a cura di), *Opere biologiche*, Torino, Utet, 1971, pp. 483-736, qui I, 1, 639 b, 15-21, pp. 558-559, dove leggiamo che «la necessità incondizionata appartiene a ciò che è eterno, quella condizionale invece anche a tutto ciò che è soggetto al processo della formazione naturale e a quella della produzione tecnica, per esempio una casa o qualsiasi altro oggetto di tal genere. È necessario che una determinata materia esista, se vi ha da essere una casa o qualche altro fine; e dev'essere prodotto e trasformato prima questo, poi quello, e così continuamente nello stesso modo sino al fine, cioè sino a ciò in vista di cui ogni cosa è prodotta ed esiste; lo stesso

o, altrimenti detto, se l'arte opera in vista d'un fine, altrettanto fa la natura. Aristotele distingue quindi in modo preciso la finalità consapevole quale agisce in generale nel mondo delle τέχναι, dalla finalità naturale, osservando che «nelle cose che sono secondo arte noi costruiamo la materia [ὑλη] in vista dell'opera [τοῦ ἔργου ἕνεκα], mentre in quelle naturali [ἐν τοῖς φυσικοῖς] [essa] è presente, sussiste [già]»¹⁵⁰. La finalità naturale è, per così dire, il fondamento di quella consapevole dell'operare tecnico, in quanto l'arte o «porta a compimento alcune cose che la natura è nell'impossibilità di effettuare», ossia la aiuta a raggiungere quei fini, ad essa immanenti, che da sola non riuscirebbe a raggiungere, oppure «imita [μιμέομαι]»¹⁵¹ la natura. Poiché l'arte imita o integra la natura, che è a sua volta il modello dell'arte, ciò che è da evidenziare è la precedenza ontologica della natura sull'arte¹⁵².

Hegel guarda a questi passi aristotelici per filtrare, attraverso di essi, il proprio consenso alla teleologia kantiana¹⁵³. Quando riconosce che «con il concetto di finalità interna Kant ha ridestato [...] l'idea di vita»¹⁵⁴, precisa che egli altro non ha fatto se non risvegliare «la determinazione profonda del vivente che Aristotele ha colto, e cioè che esso va considerato come operante in sé finalisticamente» e che «è andata quasi perduta nei tempi moderni», finché Kant non ha appunto «ridestato questo concetto a suo modo nella finalità interna»¹⁵⁵.

avviene nel campo dei processi naturali».

¹⁵⁰ ARISTOTELE, *Fisica*, cit., II, 2, 194 b, 7-8, p. 165.

¹⁵¹ *Ivi*, II, 8, 199 a, 16, p. 179.

¹⁵² Cfr. BERTI E., *La finalità in Aristotele*, in: «Fondamenti», 14-16, 1989-1990, pp. 8-44, qui pp. 23-24. Va per inciso ricordato che l'esistenza della finalità inconsapevole nella natura è dimostrata dallo Stagirita soprattutto nelle cosiddette *Opere biologiche*, in cui egli mostra come negli organismi viventi le parti siano costituite in un certo modo e non in un altro, in quanto finalizzate alla totalità dell'organismo stesso, giungendo addirittura ad affermare, nel *De partibus animalium*, che «la natura adatta [...] gli organi alla funzione, non la funzione agli organi» (ARISTOTELE, *De partibus animalium*, cit., IV, 12, 694 b, 13-14, p. 728).

¹⁵³ Sulla traduzione e sull'interpretazione hegeliana dei passi aristotelici sopra menzionati cfr. CUNNINGHAM H.P., *Hegel et la finalité naturelle chez Aristote*, in: «Laval théologique et philosophique», 37, 1981, pp. 283-294. Più in generale sul rapporto tra teleologia hegeliana e aristotelica cfr. FRANK E., *Das Problem des Lebens bei Hegel und Aristoteles*, in: «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur und Geistesgeschichte», 4, 1927, pp. 609-643; HARTMANN N., *Aristoteles und Hegel*, in: Id. (hrsg. von), *Kleinere Schriften*, Bd. II, Berlin, de Gruyter, 1957, pp. 214-252, soprattutto le pp. 244-252; FERRARIN A., *La "Metafisica" aristotelica*, cit.; ID., *Hegel interprete di Aristotele*, cit., pp. 177 ss.; PLEINES J.E. (Hrsg.), *Zum teleologischen Argument in der Philosophie: Aristoteles, Kant, Hegel*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991.

¹⁵⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 204 *Anm.*, p. 210; tr. it., p. 430.

¹⁵⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 360 *Anm.*, p. 361; tr. it., p. 484; cfr. ID., *Enz A*, § 155 *Anm.*, p. 95; tr. it., p. 101.

È proprio la ripresa dell'idea di scopo aristotelica che costituisce la chiave di accesso hegeliana al rapporto anima-corpo. Hegel ravvisa infatti, nei passi appena citati, la sollecitazione a svincolare il concetto di *Zweck* da quello di intenzionalità, senza che ciò implichi che lo *Zweck* cessi d'avere una reale esistenza¹⁵⁶. Esplicativa è la *Anmerkung* al § 360 dell'*Enzyklopädie*, dove Hegel, smentendo la credenza secondo cui lo scopo avrebbe esistenza solo in modo consapevole, così si esprime rispetto a quel «concetto interno» che è l'*Instinkt*:

L'aspetto misterioso che deve costituire la difficoltà a intendere l'istinto, consiste soltanto nel fatto che il fine può venir colto solo come il *concetto* interno, e perciò spiegazioni e rapporti puramente intellettivi si mostrano ben presto come inadeguati all'istinto. [...] Ciò che costituisce qui la difficoltà è il fatto che la relazione finalistica viene usualmente rappresentata [come *esteriore*, e che l'opinione dominante è quella secondo cui] il fine [esisterebbe] *soltanto* in modo *consapevole*. L'istinto è l'attività finalistica operante in modo inconsapevole¹⁵⁷.

Tale *Instinkt*, chiarisce Hegel nel § 362, mediante l'*Assimilation*, «imprime la sua determinazione alle cose esterne, dà ad esse come materiale una *forma esterna* conforme al fine, e lascia *sussistere* la loro oggettività»¹⁵⁸.

Hegel considera invece, sulla scorta di Aristotele¹⁵⁹, *reale* uno scopo anche in assenza di consapevolezza, come nel caso dell'*Instinkt*. Con la differenza che qui non vi è, come invece in Kant, alcun ritirarsi entro i confini di una soggettività che riflette su fenomeni dotati di proprietà impenetrabili quanto al modo di causalità che li organizza. Qui troviamo piuttosto un tipo di causalità specifico, che è quello caratteristico della

¹⁵⁶ «È assurdo», scrive Aristotele, «il non credere che vi sia generazione in vista di qualcosa, se non vedano il motore mentre decide» (ARISTOTELE, *Fisica*, cit., II, 8, 199 b, 26-28, p. 181); similmente Hegel precisa, nella *Anmerkung* al § 204, che «a proposito del fine non si deve pensare subito alla forma o soltanto alla forma nella quale il fine è nella coscienza come determinazione data nella rappresentazione [*Vorstellung*]» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 204 *Anm.*, p. 210; tr. it., p. 430).

¹⁵⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 360 *Anm.*, p. 361; tr. it., p. 484. Quella tra parentesi quadre è una mia integrazione della traduzione italiana di A. Bosi, che si limita a tradurre il testo originale «Was vornehmlich die Schwierigkeit hierüber macht, ist, daß die Zweckbeziehung gewöhnlich als *äußere* vorgestellt wird, und die Meinung obwaltet, als ob der Zweck *nur auf bewußte* Weise existiere» con «ciò che costituisce qui la difficoltà è il fatto che la relazione finalistica viene usualmente rappresentata come se il fine esistesse *soltanto* in modo *consapevole*». Egli omette quindi, nella sua traduzione, una parte del testo, che è quella che ho cercato di rendere tra parentesi quadre.

¹⁵⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 362, p. 362; tr. it., p. 486.

¹⁵⁹ Su questo aspetto della finalità nel pensiero di Aristotele in relazione alla sua ripresa hegeliana cfr. GIACCHÈ V., *Finalità e soggettività. Forme del finalismo nella "Scienza della logica" di Hegel*, Genova, Pantograf, 1990, pp. 158-162. Sulla complessità della dottrina della finalità in Aristotele si veda BERTI E., *La finalità in Aristotele*, cit., in cui vengono anche preliminarmente discusse le principali linee interpretative della ricerca aristotelica e i contributi più recenti sul tema.

πρᾶξις¹⁶⁰: l'elemento che impedisce infatti all'arte di operare come la natura, consiste nel fatto che quest'ultima racchiude in se stessa il *principio del movimento*¹⁶¹, per cui «sono naturali [φύσει, letteralmente “per natura”] tutte le cose che, mosse continuamente da un qualche principio interno a se stesse, giungono a un qualche fine [τέλος]»¹⁶². Questa precisazione consente ad Aristotele di distinguere radicalmente il mondo della φύσις da quello degli *artefacta*¹⁶³, e di riconoscere la φύσις come ciò che ha in sé e non in altro il principio della propria generazione: manifestando tali convinzioni, Aristotele avrebbe riconosciuto, agli occhi di Hegel, che la natura è, nella sua più intima essenza, *innere Zweckmäßigkeit* e quindi, nell'orizzonte di senso hegeliano, vita.

La vita è per Aristotele πρᾶξις, perché si articola e si divide in sé da se stessa in una molteplicità di funzioni, attraverso le quali essa si mantiene nella sua unità semplice: essa è presente tutta intera fin dal primo istante nelle sue diverse specificazioni, così che nell'attuazione di ciascuna di esse non ci si attende nient'altro che la vita stessa, il cui fine è la riproposizione e la perpetuazione di sé. Questa causalità della πρᾶξις, attestata nella sua realtà fattuale nell'autoconservazione dell'organismo vivente, è presente anche in tutte quelle attività specificamente umane, che vengono scelte non in vista di altro, ma per se stesse.

Grande è quindi l'ammirazione hegeliana nei confronti di questo fondamentale principio aristotelico, secondo il quale, come osserva Ferrarin, «la φύσις si dà a vedere come l'autentico concetto dell'entelechia, della finalità immanente»¹⁶⁴. La φύσις è infatti vita, secondo Aristotele, poiché ha in se stessa la causa (αἰτία) e «il principio

¹⁶⁰ La causalità della πρᾶξις si differenzia da quella dell'operare tecnico che si esprime nella ποίησις. Per Aristotele infatti, la vita è *praxis*, non *poiesis*, e non può quindi esser compresa ricorrendo esclusivamente al modello causale dell'operare tecnico-poietico, ma è invece molto somigliante alla causalità operante nell'agire pratico-politico degli uomini.

¹⁶¹ «La differenza essenziale tra la tecnica umana e la natura non sta tanto nell'intenzionalità o non intenzionalità degli scopi, ma nel fatto che il fine, che di volta in volta la tecnica umana si prefigge, non dispone da sé del movimento, così come il movimento non saprebbe dove indirizzarsi senza le istruzioni che gli provengono esternamente dal fine» (CHIEREGHIN F., *Finalità e idea della vita*, cit., p. 210).

¹⁶² ARISTOTELE, *Fisica*, cit., II, 8, 199 b, 16-18, p. 180. Evidente è il rovesciamento, che viene operato, della prospettiva tratteggiata da Kant: tra la tecnica umana e quella della natura esiste solo una lontana analogia, non perché la prima sia compiutamente fondata sul giudizio determinante e la seconda sia solo un'idea regolativa del soggetto conoscente; al contrario, la natura, intesa come principio di movimento, diviene un modello per intendere la tecnica umana.

¹⁶³ A proposito della relazione che intercorre tra i concetti di φύσις e τέχνη e della loro evoluzione soprattutto fra Platone e Aristotele cfr. ISNARDI PARENTE M., *Téchne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, soprattutto le pp. 7-96.

¹⁶⁴ FERRARIN A., *La “Metafisica” aristotelica*, cit., p. 141.

[ἀρχὴ] del movimento e della quiete»¹⁶⁵. Quest'ultima è, per Hegel, una caratteristica fondamentale per comprendere anche *das Lebendige*, in quanto anche la vita è «il principio dell'automovimento»¹⁶⁶ ossia, «il *principio* che comincia, che muove se stesso»¹⁶⁷.

In questo processo di formazione dentro se stesso, il vivente è, secondo quanto spiega Hegel, un'incessante attività che nella sua continuità non si particolarizza, poiché «il prodotto [...] è esso stesso il produttore» ed entrambi, insieme, vengono a costituire «il processo del produrre»¹⁶⁸. Diversamente dal modo tecnico di produzione dominato dalla *äußerliche Zweckmäßigkeit*, dove il prodotto, nella sua oggettività, si stacca sia dal soggetto produttore, sia dai mezzi di produzione, nel vivente «la produzione, che come tale sarebbe il passaggio in un altro, diventa riproduzione, nella quale il vivente si pone *per sé* identico con sé»¹⁶⁹: «Solo in quanto si riproduce», scrive infatti Hegel nell'*Enzyklopädie* di Heidelberg, «non in quanto è, questo elemento è il vivente»¹⁷⁰. In quanto produce la propria *conservazione* e la propria *forma* il vivente è «scopo a se stesso [*Selbstzweck*]»¹⁷¹, è il divenire di se stesso che, in sé, secondo la forma, è già tutto.

¹⁶⁵ ARISTOTELE, *Fisica*, cit., II, 1, 192 b, 14, p. 158.

¹⁶⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 359 *Anm.*, p. 359; tr. it., p. 482; cfr. anche HEGEL G.W.F., *Enz A*, § 283 *Anm.*, p. 165; tr. it., p. 176.

¹⁶⁷ HEGEL G.W.F., *WL II*, p. 183; tr. it., vol. II, p. 869. «Questa identificazione tra natura, intesa sulla scorta della *physis* aristotelica, e vita, intesa dunque come finalità interna, non significa però per Hegel che tutta la natura sia vita, o che l'unica vera natura sia vita, ma, [...] che la vita costituisce comunque l'essenza della natura» (ILLETTERATI L., *Natura e ragione*, cit., p. 244).

¹⁶⁸ HEGEL G.W.F., *WL II*, p. 185; tr. it., vol. II, p. 871; cfr. anche HEGEL G.W.F., *Enz A*, § 279, p. 162; tr. it., p. 172. Sulle tematiche dell'*Organismus* e del *Leben* nel pensiero hegeliano, oltre ai numerosi testi già citati sull'argomento, rimando a DITTRICH M., *Hegels Organik der Naturphilosophie und die Wissenschaftsgeschichte*, in: «Hegel-Jahrbuch», 1970, pp. 190-196; WARNKE C., *Die lebende Natur als Reproduktion des Gleichen. Hegels Beitrag zu Grundproblemen der Biologie*, in: «Biologie in der Schule», 20, 1971, pp. 49-58; ID., *Aspekte des Zweckbegriffs in Hegels Biologieverständnis*, in: H. Ley (hrsg. von), *Zum Hegelverständnis unserer Zeit*, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1972, pp. 224-252; LÖTHER R., *Hegels Bild der lebendigen Natur und die Biologie*, in: *Zum Hegelverständnis unserer Zeit*, cit., pp. 253-268; BAUM M., *Das Lebendige in Hegels früher Metaphysik*, in: *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Fromman Holzboog, 1993, pp. 224-237.

¹⁶⁹ HEGEL G.W.F., *WL II*, p. 189; tr. it., vol. II, p. 876.

¹⁷⁰ HEGEL G.W.F., *Enz A*, § 276, p. 161; tr. it., p. 171; cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 352, p. 353; tr. it., pp. 451-452.

¹⁷¹ HEGEL G.W.F., *WL II*, p. 187; tr. it., p. 272.

1.3.3. LA AUFLÖSUNG DEL “MISTERO INCOMPRENSIBILE”

Secondo Aristotele è quindi possibile parlare di ἐντελέχεια, di ὅλον e di individualità, solo in riferimento all’οὐσία vivente, poiché solo qui l’εἶδος è il movimento di organizzazione finale di una molteplicità in un’unità. Similmente per Hegel, che nell’inseparabilità tra anima e corpo prospettata dallo Stagirita rinviene un concetto autenticamente speculativo, poiché l’anima è il principio animatore del *Körper*, o, altrimenti detto, «la forma del corpo», che ha «in se stesso il principio del movimento e della quiete [...], anima e corpo esprimono ciò che è vivente» e, conseguentemente, «non debbono essere scissi»¹⁷². Εἶδος e ὕλη come ψυχή e σῶμα conferiscono, come spiega Aristotele nel *De Anima*, vita all’essere vivente, all’individuo concreto e indivisibile, di cui l’anima costituisce la «sostanza [οὐσία] nel senso di forma»¹⁷³, l’εἶδος, mentre il *Körper* costituisce la sostanza nel senso di ὕλη (materia/*Stoff*) o ὑποκειμένον (sostrato)¹⁷⁴. Forma e materia sono relative l’una all’altra nel senso in cui una molteplicità ordinata di organi è subordinata al principio della sua organizzazione. Ecco il motivo per cui lo Stagirita può scrivere che «non c’è bisogno di cercare se l’anima e il corpo formano un’unità [τὸ ἐν], allo stesso modo che non v’è da chiedersi se formano un’unità la cera e la figura»¹⁷⁵. Seguendo in ciò il magistero aristotelico, anche Hegel afferma che, nell’organismo vivente, la *Seele* pervade ogni punto della corporeità e resta a essa indissolubilmente legata, né la soggettività può articolarsi fuori dal proprio corpo. Considerazione questa che non sembra essere molto distante da ciò che oggi verrebbe definita una *embodied mind*, una “mente incarnata”¹⁷⁶.

¹⁷² HEGEL G.W.F., *VGP III*, p. 81; tr. it., p. 303. Aristotele nel *De Anima* scrive: «L’anima e il corpo formano l’animale. È quindi manifesto che l’anima [...] non è separabile dal corpo, giacché l’attività [ἐντελέχεια] di alcune sue parti è l’atto [ἐντελέχεια] delle corrispondenti parti del corpo» (ARISTOTELE, *L’anima*, cit., II, 1, 413 a, 4-6, p. 119). È questa una convinzione aristotelica che viene da Hegel posta a fondamento della propria *Anthropologie*, ambito in cui egli avanza la necessità di una *psychische Physiologie*, sulla quale tornerò più dettagliatamente in seguito.

¹⁷³ ARISTOTELE, *L’anima*, cit., II, 1, 412 b, 10, p. 117.

¹⁷⁴ Questa affermazione aristotelica affonda le sue radici nella seguente argomentazione: «Poiché si tratta proprio di un corpo [σῶμα] di una determinata specie, e cioè che ha la vita, l’anima non è il corpo, giacché il corpo non è una delle determinazioni di un soggetto [ὑποκειμένον, *Substrat*], ma piuttosto è esso stesso soggetto [ὑποκειμένον] e materia [ὕλη, *Stoff*]. Necessariamente dunque l’anima è sostanza [οὐσία, *Substanz*], nel senso che è forma [εἶδος] di un corpo naturale che ha la vita in potenza [δυνάμει, *der Möglichkeit nach*]» (ivi, II, 1, 412 a, 17-21, p. 115).

¹⁷⁵ Ivi, II, 1, 412 b, 6-7, p. 117.

¹⁷⁶ Sul concetto di *embodied mind* cfr. VARELA F.J., ROSCH E., THOMPSON E., *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell’esperienza*, tr. it. di I. Blum, Milano, Feltrinelli, 1992;

Spiega infatti Hesse, che bene pone in luce l'importanza di Aristotele per la formulazione hegeliana del rapporto anima-corpo, che

die Übernahme dieses Begriffs von substantieller Form erlaubt es Hegel nun, eine Reihe von Problemen der Zwei-Substanzen-Lehre erst gar nicht aufkommen zu lassen: wenn man annimmt, das Organisationsprinzip sei die vom wechselnden materiellen Stoff unterschiedene Substanz der Natur, dann gibt es nur eine – zugleich immaterielle – Substanz; es macht keinen Sinne mehr, von mehreren Substanzen und deren commercium zu reden. Die Auffassung, dass das Organisationsprinzip und nicht das materielle Substrat die Substanz der Dinge sei, macht auch Hegels Behauptung sinnvoll, der Geist sei die „Wahrheit“¹⁷⁷, bzw. die Seele sei die „allgemeine Immaterialität“¹⁷⁸ der Natur, ohne dass damit der Materie die äußere Existenz abgesprochen würde¹⁷⁹.

Rifacendosi al concetto kantiano di *innere Zweckmäßigkeit* Hegel lo reinterpreta alla luce del concetto aristotelico di forma sostanziale e dell'idea secondo cui l'anima è concepita come ἐντελέχεια del corpo, cioè come un principio teleologico di vita e di organizzazione dell'individuo¹⁸⁰. La *Seele* non è quindi, agli occhi di Hegel, il lato interno dell'unità psicofisica, quanto piuttosto quella forza che affonda le proprie radici nell'interiorità del soggetto e che spinge l'intero processo della vita spirituale. Ciò non toglie però che sia da considerarsi “forza” unicamente in relazione a un determinato corpo, che non è più un che di meramente fisico quanto piuttosto un corpo intenzionato, un *Leib*.

La ripresa della concezione espressa nel *De Anima* secondo cui «l'anima e il corpo formano l'animale [τὸ ζῷον]» e che è quindi «manifesto che l'anima [...] non è separabile dal corpo, giacché l'attività [ἐντελέχεια] di alcune sue parti è l'atto [ἐντελέχεια] delle corrispondenti parti del corpo»¹⁸¹, permette a Hegel, insistendo sul legame della *Seele* con l'elemento biologico dell'uomo, di uscire dall'idea di una rottura

LAKOFF G., JOHNSON M., *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York, Basic Books, 1999; SIMONETTI N., *La mente incorporata: la lezione di J. Kim sino ai neuroni specchio*, Roma, Aracne, 2012.

¹⁷⁷ «Lo spirito ha per noi a proprio presupposto la natura, della quale costituisce la verità» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 381, p. 381; tr. it., p. 86).

¹⁷⁸ «L'anima non è soltanto immateriale per sé, ma è l'universale immaterialità della natura, la sua vita semplice ed ideale» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 389, p. 388; tr. it., p. 110).

¹⁷⁹ HESSE F., *System und Funktion der Philosophie des subjektiven Geistes*, cit., pp. 500-501.

¹⁸⁰ L'intima relazione sussistente tra il concetto aristotelico di *forma sostanziale* – che Hegel traduce nel proprio linguaggio anche col termine *Begriff* – e il concetto kantiano di *innere Zweckmäßigkeit*, viene da Hegel ripetutamente evidenziato (cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, §§ 204 e 360, pp. 209-211 u. 361; tr. it., pp. 428-431 e 484).

¹⁸¹ ARISTOTELE, *L'anima*, cit., II, 1, 413 a, 4-6, p. 119.

tra natura e spirito, e di dichiarare insensato ogni dualismo “metafisico” radicale tra l’anima e il corpo.

Se si volge lo sguardo al dibattito contemporaneo, che vede neuroscienze e neurofilosofia¹⁸² interrogarsi intorno alla questione relativa a come i processi cerebrali agiscano sui fenomeni mentali e viceversa¹⁸³, si noterà come solo recentemente il nome di Hegel abbia iniziato ad affacciarsi in tale dibattito¹⁸⁴. La messa in discussione del paradigma antropologico cartesiano non è però una conseguenza dell’odierna ricerca neuroscientifica; quest’ultima rende piuttosto attuabili, in accordo con Stefano Fuselli, «con mezzi certamente nuovi e impensabili fino a pochi decenni fa, intuizioni di ben più lungo corso»¹⁸⁵. Per questo motivo è utile richiamarsi a Hegel, per il quale, come abbiamo visto, non c’è mai nel vivente una distinzione tra anima e corpo. Come la natura è condizione e presupposto per il darsi dello spirito, così il corpo non è un mero involucro: il volto e gli occhi, più di altre parti del corpo, fanno trasparire la profondità dello spirito a testimonianza del «pulsare dello psichico nel fisico»¹⁸⁶.

La convinzione cui Hegel approda nel tentativo di risolvere il “dilemma del rapporto anima-corpo”, consiste quindi, come abbiamo visto, nel collocare la genesi della soggettività all’interno della stessa natura, preservando al tempo stesso il nucleo naturale della soggettività. Ciò gli permette di uscire dall’idea di una discontinuità tra natura e spirito, e di pensare la natura come il luogo in cui prende corpo il soggetto.

¹⁸² L’introduzione nell’uso linguistico di questo termine si deve a P.S. Churchland e al suo *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of Mind-Brain*, Cambridge (MA), MIT Press, 1989.

¹⁸³ Caratteristica del dibattito contemporaneo, che si svolge principalmente in ambito anglosassone, è l’assenza di un’univoca definizione del cosiddetto “problema mente-corpo”: ci si riferisce infatti alla cartesiana *res cogitans* con termini quali *mind*, *cognition*, *consciousness*, mentre la *res extensa* viene di volta in volta nominata *body*, *brain* o *neural*.

¹⁸⁴ La relazione anima-corpo o, se preferiamo, mente-corpo, è stata oggetto dell’interesse di alcuni studi importanti su Hegel, tra cui il già citato WOLFF M., *Das Körper-Seele-Problem*, cit.; SCHÄFER R., *Das prozedurale Leib-Seele-Konzept bei Hegel*, in: E. Düsing, H.-D. Klein (hrsg. von), *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008, pp. 193-229; WINFIELD R.D., *Hegel’s Solution to the Mind-Body Problem*, in: S. Houlgate, M. Baur (eds.), *A Companion to Hegel*, Oxford, Blackwell, 2011, pp. 227-242; NUZZO A., *Anthropology, Geist and the Soul-Body Problem. The systematic beginning of Hegel’s Philosophy of Spirit*, in: *Essays on Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit*, cit., pp. 1-17; TESTA I., *Hegel’s Naturalism or Soul and Body in the Encyclopedia*, in: *Essays on Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit*, cit., pp. 19-35; ACHELLA S., *Un “mistero incomprensibile”: il problema mente-corpo nella filosofia dello spirito di Hegel*, in: «Etica & Politica/Ethics & Politics», 14, 2, 2012, pp. 8-27. Siamo inoltre debitori ai contributi di CHIEREGHIN F., *L’eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, Padova, Il Poligrafo, 2004 e NEUSER W., STEKELER-WEITHOFER P. (Hrsgg.), *Natur und Geist*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2016.

¹⁸⁵ FUSELLI S., *Diritto, neuroscienze, filosofia. Un itinerario*, Milano, Franco Angeli, 2014, p. 19.

¹⁸⁶ BONITO OLIVA R., *L’individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà in Hegel*, Napoli, Guida Editori, 2009, p. 82.

Hegel si pone in tal modo *ab origine* oltre il dualismo frutto del riduzionismo spiritualista e fisicalista, pensando conseguentemente al rapporto *Seele-Körper* non come a un rapporto di causa-effetto, bensì concependo l'azione dell'anima sul corpo come quella di una soggettività vivente incorporata¹⁸⁷. Il che equivale a dire che tra anima e corpo c'è, per Hegel, una relazione biunivoca, per cui non esiste anima, o mente, senza sé e il sé non si articola fuori da un corpo.

Tali considerazioni sembrano precorrere le ricerche di Antonio Damasio, secondo cui corpo e mente costituiscono un'unità integrata rispetto a cui ogni dualismo risulta essere un'astrazione che impedisce la comprensione dei processi neurologici e mentali¹⁸⁸. Conseguentemente anche le emozioni non possono essere ridotte all'attività mentale del cervello, ma risultano da una combinazione di atti valutativi mentali e modificazioni somatiche. L'ipotesi di Damasio è quella di una "mente incorporata" e di una profonda continuità tra processi fisiologici, emozionali e cognitivi, con l'obiettivo di fornire una spiegazione unitaria dell'organismo attraverso una "mentalizzazione" del corpo e una "somatizzazione" della mente¹⁸⁹.

1.4. LA *PSYCHISCHE PHYSIOLOGIE*: UNA "PSICOFISIOLOGIA FUNZIONALE"

Se torniamo al testo enciclopedico, tenendo presente che l'anima, benché forma sostanziale dell'organismo vivente, è legata al corpo – mediante il quale si esprime – come alla propria materia, leggiamo che per Hegel l'organizzazione delle

¹⁸⁷ La soluzione prospettata da Hegel si discosta così da quella offerta da Spinoza, che considera anima e corpo come modi di un'unica sostanza, privati della loro sussistenza indipendente, e li riduce a fenomeni esternamente determinati nella catena causale infinita degli eventi condizionati.

¹⁸⁸ Per una panoramica sull'idea di organismo come unità integrata all'interno del pragmatismo americano cfr. JOHNSON M., *Mind incarnate: from Dewey to Damasio*, in: «Daedalus», 135, 3, 2006, pp. 46-54.

¹⁸⁹ Cfr. DAMASIO A.R., *L'errore di Cartesio*, cit. Ricordo che, nella sua critica al dualismo cartesiano, Damasio ritorna sull'importanza della figura di Spinoza. È quindi quest'ultimo, e non Hegel, a incarnare il suo riferimento filosofico. Altri studi con cui Damasio si rivolge al grande pubblico sono: ID., *Alla ricerca di Spinoza. Emozione, sentimento, cervello*, tr. it. di I. Blum, Milano, Adelphi, 2003; ID., *Emozione e coscienza*, tr. it. di S. Frediani, Milano, Adelphi, 2007; ID., *Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente*, tr. it. di I. Blum, Milano, Adelphi, 2012. Per una puntuale rassegna critica degli studi su Damasio cfr. MEZZALIRA S., *Intenzionalità e azione nel mondo delle emozioni. Damasio e i suoi critici: rilevanza filosofica di un dialogo scientifico*, in: «Verifiche», 40, 1-3, 2011, pp. 153-199. Uno sguardo complessivo, attento alle variazioni categoriali intervenute nel corso dello sviluppo della sua prospettiva teorica, viene offerto da BARILE E., *Pensare Damasio. Due o tre cose che so di lui*, Milano, Franco Angeli, 2013.

Empfindungen interne entro un «sistema della somatizzazione [*Verleiblichung*] dello spirituale»¹⁹⁰ presenta una necessità simile a quella che determina il sistema dei cinque sensi. Ciò lo induce ad auspicare, come leggiamo nel § 401 e relativi *Anmerkung* e *Zusatz*, la nascita di una nuova scienza, la *psychische Physiologie* che, studiando la somatizzazione che le determinazioni spirituali «si danno, in particolare in qualità di affetti [*Affecte*]» mostri

la connessione che fa sì che l'ira e il coraggio siano sentiti nel petto, nel sangue, nel sistema irritabile, mentre la riflessione, l'occupazione spirituale sono sentiti nel capo, centro del sistema della sensibilità. Bisognerebbe acquistare una comprensione più profonda di quella finora raggiunta, delle più note connessioni in virtù delle quali si formano, emergendo dall'anima, le lacrime, la voce in generale, la parola, il riso, il sospiro, e ancora numerose altre particolarizzazioni, che rientrano nell'ambito patognomico e fisiognomico¹⁹¹.

È tuttavia importante non fraintendere l'espressione hegeliana “somatizzazione [*Verleiblichung*]” interpretandola nel senso che fattori considerati “puramente” animici o spirituali influenzino processi “puramente” corporei o fisiologici, come mette in guardia Michael Wolff¹⁹². L'arrossire per la vergogna o la collera ad esempio non sono, secondo l'intendimento hegeliano, processi meramente fisiologici, le cui cause sarebbero qualcosa di meramente mentale o psichico, ossia, in questo caso, il *Gefühl* di vergogna o di collera.

A questa scienza, che Michael Wolff definisce, con un linguaggio contemporaneo, «Psychophysiologie» hegeliana¹⁹³ e la cui portata per il dibattito attuale non sfugge agli

¹⁹⁰ HEGEL G.W.F., *ENZ C*, § 401 *Anm.*, p. 400; tr. it., p. 164

¹⁹¹ HEGEL G.W.F., *ENZ C*, § 401 *Anm.*, p. 400; tr. it., p. 164. Secondo Hegel sarebbe quindi opportuno, senza con questo nulla togliere alla fisiologia, indagare in modo più adeguato il territorio del fisiognomico e del patognomico, per meglio comprendere le modalità in base a cui i fenomeni spirituali si fanno corporei. Ciò tuttavia sempre tenendo a mente che, come vedremo meglio in seguito, sia nel capitolo dedicato all'analisi della *beobachtende Vernunft* della *Phänomenologie des Geistes* (1807), sia nel § 411 e relativo *Zusatz* dell'*Enzyklopädie* (1830), Hegel riserva aspre critiche per la fisiognomica e la cranioscopia, affermando polemicamente che «l'uomo è conosciuto molto meno a partire dalla sua apparenza esteriore che non dalle sue azioni [*Handlungen*]» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411 Z., p. 1063; tr. it., p. 251). Sulla centralità delle tesi fisiognomiche e patognomiche nel dibattito antropologico tra Settecento e Ottocento, considerate un interessante espediente di lettura dell'interiorità dell'uomo, celata ma determinante, si veda GUSDORF G., *L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières*, Paris, Payot, 1973, pp. 13 ss., che mette in luce come i successivi spostamenti dell'oggetto d'indagine, dall'apparato osseo a quello muscolare e a quello nervoso, dimostrino che il problema si sposta sempre più dal tentativo di spiegare il movimento a quello di indagare l'agire dell'uomo.

¹⁹² WOLFF M., *Das Körper-Seele-Problem*, cit., p. 189.

¹⁹³ *Ivi*, p. 191.

interpreti (sebbene mai effettivamente sviluppata da Hegel stesso)¹⁹⁴, il filosofo riconosce in primo luogo il compito di esaminare come e sulla base di quali funzioni fisiologiche, determinati processi fisiologici, che hanno luogo in organi specifici, siano idonei a trasformare determinati contenuti di coscienza in oggetti di particolari *Empfindungen* o *Gefühle*, come ad esempio collera o vergogna.

L'idea che sottende questa concezione è che, in generale, un contenuto di coscienza, quale ad esempio il pensiero che qualcosa in me non è come dovrebbe essere, non è già di per sé (in quanto contenuto di coscienza) una *Empfindung* o un *Gefühl* di vergogna. Tale contenuto di coscienza, che d'altra parte non è nemmeno riducibile a un processo fisiologico che avviene in determinati organi corporei, può manifestarsi (*sich zeigen*) mediante processi fisiologici unicamente in quanto, come scrive Wolff, «er [der Bewußtseinsinhalt] die (propositionale) Bedeutung gewisser Zeichen ist und insofern Zeichen körperliche Gestalten oder Vorgänge sind»¹⁹⁵. Secondo questa concezione, ciò di cui ci si vergogna o che ci manda in collera è qualcosa di “puramente” spirituale e per nulla fisico.

Hegel sottolinea però che ciò di cui ci si vergogna o che ci fa adirare non provoca immediatamente il *Gefühl* di vergogna o di collera, né è causa di quei processi fisiologici nell'organismo che vengono a espressione mediante l'arrossire. Il contenuto spirituale relativo alla collera o alla vergogna, sempre che diventi conscio, può essere anche solo pensato¹⁹⁶, e non corrisponde allora a una *Empfindung* di vergogna o collera, ma viene esclusivamente colto o, altrimenti detto, “somatizzato”, mediante un processo cerebrale, quindi fisico e temporale, che è poi *empfindbar* come pensiero discorsivo e non come *affetto*.

È importante aprire una piccola parentesi e sottolineare che Hegel considera anche il processo cerebrale che sta alla base del pensiero, in quanto quest'ultimo «si svolge nel

¹⁹⁴ La concezione hegeliana della fisiologia psichica richiama alla mente le pagine delle *Grundfragen der psychosomatischen Medizin*, laddove Thure von Uexküll nota che quando siamo in preda a un sommovimento emotivo ci accorgiamo improvvisamente di avere un corpo, nel quale batte un cuore o si stringe uno stomaco. Esiste anzi, parafrasando von Uexküll, una conoscenza assai precisa di come il corpo, versando in vari stati di eccitazione emotiva, si renda palese al soggetto. Questa scienza, che definisce “fenomenologia degli affetti”, ottiene inoltre un interesse scientifico nell'ambito della medicina psicosomatica e in relazione al problema dei disturbi psicosomatici (cfr. VON UEXKÜLL T., *Grundfragen der psychosomatischen Medizin*, Hamburg, Rowohlt, 1963, pp. 156-157).

¹⁹⁵ WOLFF M., *Das Körper-Seele-Problem*, cit., p. 189.

¹⁹⁶ Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 472 Z., p. 1115; tr. it., p. 344, laddove Hegel fa riferimento a quei *Gefühle*, tra cui annovera anche la vergogna, il cui contenuto deriva dal pensiero.

tempo», come un caso di somatizzazione: «Anche il *pensiero* [...] si traduce in fenomeni corporei: viene sentito, e questo particolarmente nel capo, nel cervello, in generale nel sistema della sensibilità, del semplice essere in sé universale del soggetto senziente»¹⁹⁷. Hegel non approfondisce né descrive ulteriormente questo caso di somatizzazione. Questa cautela è probabilmente riconducibile al fatto che Hegel – e in ciò egli si rifà allo *Handbuch der empirischen und menschlichen Physiologie* di J.H.F. Autenrieth (1801-1802) – è convinto che «si capisce ancora troppo poco dell'organizzazione del cervello»¹⁹⁸. La concezione hegeliana presuppone però che il cervello umano, nella sua originaria funzione di trasformare le *Empfindungen* in movimenti, possa essere strumentalizzato, grazie all'esercizio e alla ripetizione messi in atto dalla *Gewohnheit*, al fine di produrre segni e comprendere significati (e, conseguentemente, esser posto al servizio del pensiero).

Ciò che Hegel chiama qui “somatizzazione” è una variante di ciò che egli abitualmente definisce “manifestazione”. Così come i significati simbolici possono darsi unicamente come qualcosa che si manifesta mediante segni corporei, allo stesso modo la comprensione dei significati e la produzione di segni significativi quali i gesti, le espressioni del volto e le esternazioni verbali, possono darsi solo sulla base di determinati processi corporei e, non da ultimo, sulla base di processi cerebrali. Questi ultimi non sono ovviamente ciò che si definisce “pensiero”; tuttavia il pensiero si manifesta e si somatizza in essi.

Tornando alla trattazione delle *Empfindungen*, quelle di collera e vergogna, per riprendere i nostri esempi, insorgono unicamente quando, oltre al cervello, vengono affetti anche altri organi, appartenenti al *System der Irritabilität*, il cui centro non è il cervello – «centro del sistema della sensibilità»¹⁹⁹ – bensì il cuore. Secondo quanto leggiamo nel § 401 ogni *Empfindung* è il risultato dell'interazione tra determinati organi e l'intero *System der Sensibilität*; nel caso delle *äußeren Empfindungen* tali organi sono i cinque sensi, mentre nel caso delle *inneren Empfindungen*, tra cui annoveriamo collera e vergogna, gli organi in questione sono i «visceri nobili»²⁰⁰. Così come le *Empfindungen* visive non possono essere considerate quali cause, ma unicamente come

¹⁹⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 1001; tr. it., p. 174.

¹⁹⁸ HEGEL G.W.F., *Enz*, § 353 Z., p. 1527; tr. it., p. 459.

¹⁹⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 *Anm.*, p. 400; tr. it., p. 164.

²⁰⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 999; tr. it., p. 172.

sostanza, forma o funzione dei processi fisiologici che si svolgono nell'occhio e nel cervello, allo stesso modo *Gefühle* quali collera e vergogna non possono essere considerati cause dei processi che si svolgono nei visceri arterio-venosi e che si manifestano nel fenomeno dell'arrossimento. Questi processi sono piuttosto fondamentali per l'insorgere di vergogna e collera, e costituiscono unicamente il loro sostrato materiale.

Se Hegel definisce tuttavia questi processi “*Verleiblichungen*”, lo fa per il seguente motivo: vergogna e collera implicano sempre, in quanto *praktische Gefühle*²⁰¹, un atteggiamento intenzionale (*fühlen* qualcosa) o un contenuto proposizionale (*fühlen* che...) e si riferiscono sempre, similmente al pensiero astratto, a determinati contenuti di coscienza; altrimenti detto, questi *Gefühle* sono sempre vergogna o collera *per* qualcosa. E sono proprio questi contenuti di coscienza che trovano nell'arrossire, nei processi cerebrali e in altri processi fisiologici, una loro possibile somatizzazione, poiché essi, in se stessi, non sono – diversamente dalla vergogna, dalla collera o dal pensiero – nulla di corporeo²⁰².

Più precisamente, senza una simile somatizzazione, questi contenuti di coscienza in un certo senso non esisterebbero nemmeno, poiché la forma specifica del loro esserci è appunto la manifestazione, ossia il mostrarsi indiretto o mediato, mediante processi corporei. Sono quindi questi contenuti di coscienza che, non essendo in se stessi nulla di corporeo, trovano, in processi fisiologici quali l'arrossire, la loro possibile somatizzazione, in assenza della quale mancherebbe loro in un certo senso l'esistenza, poiché la forma specifica del loro esserci è il mostrarsi indiretto in processi fisiologici. Con il termine *Verleiblichung* Hegel intende quindi indicare «l'immediato passaggio

²⁰¹ Cfr. HEGEL G.W.F., *ENZ C*, §§ 471-472, pp. 467-470 u. Z. pp. 1114-1116; tr. it., pp. 340-345. Sui *praktische Gefühle* tornerò in seguito in modo più esaustivo.

²⁰² Scrive in proposito Wolff: «Allgemein ist Hegel der Auffassung, daß propositionale Einstellungen (wie Scham, Zorn, Freude, Reue etc.) und Tätigkeiten wie “Nachdenken” und “geistige Beschäftigung” nur durch den Vorgang des “Verleiblichens” zu etwas Empfindbarem werden. Diese Sprachweise scheint vorauszusetzen, daß das, was verleiblicht wird, ursprünglich nichts Leibliches, d.h. kein organischer Bestandteil und kein natürlicher Vorgang im animalischen Organismus ist. Propositionale Einstellungen und (im engeren Sinne) mentale Tätigkeiten sind demnach ursprünglich und unmittelbar keine Funktionen des Nervensystems, wie es die Empfindung ist. Aber sie sind fähig, *Objekt* oder *Inhalt* von Empfindung zu werden, allerdings nur dadurch, daß sie “verleiblicht” werden» (WOLFF M., *Das Körper-Seele-Problem*, cit., pp. 166-167).

della sensazione interna nella modalità corporea dell'essere determinato [*die leibliche Weise des Daseins*]]²⁰³.

Sarebbe erroneo interpretare questo “passaggio immediato” come un processo causale, fondato su “pure” cause immateriali. Il contenuto spirituale che si manifesta mediante i processi fisiologici, non può causare nulla, senza essere in un qualche modo già presente. Come ha evidenziato Michael Wolff, «Ursache sein kann er nur, insofern er schon auf irgendeine Art verleiblicht ist. Als solcher ist er aber eben keine “rein” geistige Ursache»²⁰⁴.

La *psychische Physiologie* non è quindi, secondo l'intendimento del filosofo di Stoccarda, una scienza interessata ai rapporti causali tra corpo e anima, tra *Empfindungen* e attivazioni fisiologiche. Per lo stesso motivo possiamo dire che *Empfindungen* e *Gefühle* possono essere stimoli o fattori scatenanti e, rispettivamente, effetti di determinati processi fisiologici. Ma ciò non significa che qualcosa di meramente animico agisca su qualcosa di meramente corporeo o viceversa, come se *Empfindungen* e *Gefühle* fossero in grado di produrre modificazioni nell'universo corporeo, senza essere loro stessi al contempo qualcosa di corporeo. A tale scienza Hegel riconosce piuttosto il compito di indagare quale corrispondenza e affinità di contenuto esistano tra determinati contenuti di coscienza che stanno a fondamento di determinate *Empfindungen* strutturate intenzionalmente, come ad esempio collera o vergogna, e lo specifico funzionamento dei processi fisiologici che consentono l'insorgere di queste *Empfindungen*.

Questa affinità dovrebbe inoltre – mostrando la correlazione sussistente tra il significato che un contenuto interiore, spirituale, ha per il soggetto e quello che un determinato organo riveste per l'intero organismo – svelare i motivi per cui, ad esempio, la vergogna si manifesta normalmente mediante l'arrossire e non con il pallore o la pelle d'oca. Nelle *Nachschrift* delle *Vorlesungen* sulla *Philosophie des Geistes* del 1827/28 ad opera di Erdmann leggiamo, infatti, che

una fisiologia psichica sarebbe così il sistema del farsi corporeo di questo contenuto interno. Questo contenuto interno si presenta ora in: ira, pudore, riso, pianto. [...] Il farsi corporeo che abbiamo adesso, è quello del tutto immediato; – esso è un che di incosciente, di involontario. Esso ha di preferenza la sua

²⁰³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 999; tr. it., p. 172.

²⁰⁴ WOLFF M., *Das Körper-Seele-Problem*, cit., p. 191.

sede in quelle che vengono chiamate le viscere [...]. Adesso la fisiologia psichica dovrebbe indicare il significato psichico degli organi²⁰⁵.

Cosa precisamente s'intenda con una tale correlazione di significati risulta più evidente se consideriamo attentamente gli esempi riportati a lezione dallo stesso Hegel. Nella *Nachschrift* delle *Vorlesungen* sulla *Philosophie des Geistes* del 1825 ad opera di Karl Gustav Julius von Griesheim leggiamo:

Es ist bekannt daß wir sagen der Muth, der Zorn habe in der Brust seinen Sitz, wir sagen es hat jemand Herz, Muth und Herz ist gleichbedeutend, dieß hat seinen Grund in der Verleiblichung solcher inneren Bestimmungen. Da Herz ist der Mittelpunkt der Irritabilität, Beziehung des Organismus nach Aussen und Muth ist diese innere Bestimmung gegen Aussen, in der Gefahr sich zu erhalten, sich überlegen zu erhalten gegen äussere Kraft. Der Zorn ist dem Muth verwandt, er ist daß da Subjekt aufgebracht ist gegen eine Verletzung, sich dagegen erhebt, darauf gerichtet ist sie zu vernichten. Diese Bestimmungen sind der Irritabilität angemessen und die Organe der Irritabilität sind so der Platz dieser Empfindungen. [...] Die Scham ist mit der Röthe der Gesichts verbunden, Scham und Zorn sind verwandt, Scham ist jedoch bescheidener, ist nur ein kleiner innerlicher Zorn²⁰⁶.

Anche nella *Nachschrift* delle *Vorlesungen* sulla *Philosophie des Geistes* del 1827/28 la vergogna viene descritta come una forma di collera verso se stessi: chi prova vergogna non vuole apparire in un certo modo²⁰⁷. Similmente, dallo *Zusatz* al § 401 dell'*Enzyklopädie* del 1830, apprendiamo che

il *coraggio* e la *collera*, – questo negativo essere diretti contro una forza estranea, contro un'offesa che ci indigna – hanno sede immediata nel petto, nel cuore, il centro dell'irritabilità, della reazione negativa di espulsione. [...] La *vergogna*, strettamente imparentata con la collera, si somatizza anch'essa nel sistema sanguigno. Essa è una collera in embrione, una collera discreta dell'uomo contro se stesso, poiché essa contiene una reazione contro la contraddizione tra me come fenomeno e ciò che devo e voglio essere; quindi una difesa della mia interiorità contro la mia inadeguata manifestazione fenomenica. Questo essere rivolto spiritualmente verso l'esterno si traduce in termini corporei facendo affluire il sangue al viso; così si arrossisce, ed in tal modo si cambia la manifestazione fenomenica²⁰⁸.

²⁰⁵ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 84; tr. it., p. 167.

²⁰⁶ HEGEL G.W.F., *VPG (Gr)*, p. 298.

²⁰⁷ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 85; tr. it., pp. 167-168. Cfr. il capitolo 4.1.1. intitolato *Excursus: la vergogna*.

²⁰⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., pp. 1000-1001; tr. it., pp. 173-174.

Coraggio, collera e vergogna sono quindi correlati al sistema dell'irritabilità, che è «quanto erompe [...] in direzione dell'esterno»²⁰⁹, e i cui organi – i muscoli, il cuore e il sistema sanguigno – sono i luoghi in cui di preferenza si somatizzano. Questa connessione tra una determinata *Empfindung* interna e il significato fisiologico dell'organo o del sistema di organi in cui tale *Empfindung* si somatizza può esser ulteriormente chiarita se ti tiene a mente che Hegel, nelle pagine della *Naturphilosophie*, scrive che l'irritabilità è «altrettanto eccitabilità mediante l'altro quanto reazione dell'autoconservazione di contro ad essa, come, viceversa, autoconservarsi attivo»²¹⁰. Questa funzione reattiva volta all'autoconservazione che caratterizza l'irritabilità e, rispettivamente, i suoi organi, viene svolta, sul piano psichico, a seconda del tipo di reazione e della situazione da affrontare, da coraggio, collera o vergogna. Una connessione simile sussiste tra il sistema riproduttivo (digestione, sistema ghiandolare) e le *Empfindungen* di cruccio e tristezza, che sono un «seppellirsi dell'anima in se stessa», e che si somatizzano «come malattia del basso ventre, quindi nel sistema riproduttivo», sistema che rappresenta appunto «il ritorno negativo del soggetto animale a se stesso»²¹¹.

In conclusione possiamo affermare che, benché le riflessioni hegeliane intorno alla *psychische Physiologie* siano frammentarie e prudenti²¹², sono tuttavia indicative del fatto che Hegel non rinviene tra fenomeni quali l'arrossire e *Gefühle* quali collera o vergogna un nesso di tipo causale, bensì considera tale nesso, in accordo con Wolff, «als einen (erlern- un habitualisierbaren) Funktionszusammenhang»²¹³. A questo proposito è interessante ricordare che, negli anni Sessanta del Novecento, gli studi degli psicologi statunitensi Stanley Schachter e Jerome Singer (1962)²¹⁴ hanno dimostrato, mediante ripetuti esperimenti, che la medesima attivazione fisiologica può essere chiamata collera, coraggio o vergogna. Secondo questi studi la sola fisiologia non è

²⁰⁹ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 84; tr. it., p. 167.

²¹⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 354, p. 355; tr. it., p. 455.

²¹¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 1000; tr. it., p. 173.

²¹² Cfr. in merito, oltre al § 401 e relativo *Zusatz*, anche HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 355 Z., pp. 1538-1543; tr. it., pp. 468-472 e § 365 Z., pp. 1559-1574; tr. it., pp. 492-505.

²¹³ WOLFF M., *Das Körper-Seele-Problem*, cit., p. 191.

²¹⁴ SCHACHTER S., SINGER J., *Cognitive, Social and Physiological Determinants of Emotional States*, in: «Psychological Review», 69, 1962, pp. 379-399.

quindi sufficiente a identificare le diverse emozioni; a tal fine vanno considerate le valutazioni cognitive di cose e situazioni²¹⁵.

L'obiettivo polemico di Schachter e Singer è William James (1842-1910) il quale riduce le emozioni alla sensazione di soli atti corporei. Nel suo celebre *What is an Emotion?* (1884) egli definisce l'emozione come un sentire i cambiamenti neurovegetativi che hanno luogo a livello viscerale a seguito di uno stimolo. Conseguentemente, sostiene James, non piangiamo, colpiamo o tremiamo perché siamo tristi, adirati o impauriti, bensì, «we feel sorry because we cry, angry because we strike, afraid because we tremble»²¹⁶. Per definire un'emozione è quindi fondamentale, secondo James, la sensazione che il soggetto ha dell'*arousal*.

Più recentemente, sulla linea delle osservazioni di Darwin – che nel suo *The Expression of Emotions in Man and Animals* (1872) aveva osservato le manifestazioni esterne dei presunti stati emotivi interni nella mimica facciale e nel comportamento vocale e posturale dell'uomo e degli animali²¹⁷ – alcuni autori, tra cui ricordo gli psicologi statunitensi Silvan Tomkins²¹⁸, Carroll Izard²¹⁹ e Paul Ekman²²⁰, hanno

²¹⁵ Della stessa opinione sono psicologi che evidenziano l'aspetto cognitivo delle emozioni quali Magda B. Arnold (ARNOLD M.B., *Emotion and Personality*, 2 voll., New York, Columbia University Press, 1960), Nico Frijda (FRIJDA N.H., *Recognition of Emotion*, in: L. Berkovitz (ed.), *Advances in Experimental Social Psychology*, 4 voll., New York, Academic Press, 1969 e ID., *The Emotions*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1986), James Averill (AVERILL J.R., *The Sociocultural, Biological, and Psychological Determinants of the Emotions*, in: M. Zuckerman, C. Spielberger (eds.), *Emotions and Anxiety*, New York, LEA-John Wiley, 1976) e filosofi quali Amélie Rorty (RORTY A.O., *Explaining Emotions*, cit.), Robert Solomon (SOLOMON R.C., *The Passions: The Myth and Nature of Human Emotions*, New York, Doubleday, 1976 e ID., *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis, Hackett Publishing Co., 1993), William Lyons (LYONS W., *Emotion*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1980, p. 22) che si chiede se un viso arrossato esprima vergogna o ira, Ronald de Sousa (DE SOUSA R., *The Rationality of Emotions*, Cambridge (MA), MIT Press, 1990) e Martha Nussbaum (NUSSBAUM M.C., *L'intelligenza delle emozioni*, tr. it. di R. Scognamiglio, Bologna, il Mulino, 2009).

²¹⁶ Cfr. JAMES W., *What is an Emotion?*, in: «Mind», 19, 1884, pp. 188-204, qui p. 190. Definire un sentimento come uno stato emotivo interno che è fisicamente reale e misurabile permette di concepirlo come un qualcosa di indipendente dall'attività cognitiva: l'evento-stimolo scatenante agisce semplicemente in maniera tale da produrre uno stato emotivo. Robert Zajonc ha articolato con grande chiarezza l'idea che gli stati emotivi non richiedano necessariamente l'intervento di processi cognitivi (cfr. ZAJONC R.B., *Feeling and Thinking: Preferences Need no Inferences*, in: «American Psychologist», 35, 1980, pp. 151-175).

²¹⁷ Cfr. DARWIN C., *L'espressione delle emozioni. Edizione definitiva a cura di Paul Ekman*, tr. it. a cura di F. Bianchi Bandinelli Baradelli e I. Blum, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

²¹⁸ Cfr. TOMKINS S.S., *Affect, Imagery, and Consciousness. The Positive Affects*, vol. I, New York, Springer, 1962 e ID., *Affect, Imagery, and Consciousness. The Negative Affects*, cit., vol. II, 1963.

²¹⁹ Cfr. IZARD C.E., *Human Emotions*, New York, Plenum Press, 1977.

²²⁰ Cfr. EKMAN P., FRIESEN W.V., ELLSWORTH P., *Emotion in the Human Face: Guidelines for Research and an Integration of Findings*, New York, Pergamon, 1972.

sostenuto che i comportamenti espressivi del soggetto stanno in corrispondenza biunivoca con non meno specifici stati emotivi. Altrimenti detto questi autori, che hanno esaminato diverse risposte fisiologiche come possibili indicatori delle singole emozioni, suppongono che, se un soggetto prova ad esempio vergogna, si debba poter misurare una qualche alterazione fisiologica associata a questa emozione, così come sono persuasi che questa risposta fisiologica differisce da quella prodotta da un'emozione diversa, per esempio dalla collera. Tuttavia, come ha sottolineato lo psicologo Michael Lewis nel suo studio sull'emozione della vergogna, «dopo un secolo di ricerche in psicofisiologia, non si è ancora riusciti a trovare né una singola risposta né un insieme di risposte fisiologiche correlate a specifiche emozioni»²²¹.

1.4.1. LE SOMATIZZAZIONI IMMEDIATE DELLO SPIRITUALE: VOCE E PIANTO

È inoltre importante ricordare che la *natürliche Seele* non esprime ancora mediante gesti volontari le proprie *Empfindungen*. Ciò presuppone infatti, come vedremo in seguito, che l'anima, divenuta padrona della propria corporeità, renda quest'ultima uno strumento mediante cui esprimere i propri *Gefühle*. Ciò non toglie però che tali manifestazioni corporee possano, configurandosi come un «segno [*Zeichen*] della sensazione interna», divenire visibili per gli altri; questo tuttavia non accade di necessità, e in ogni caso avviene «senza la volontà del senziente»²²². Per fare un esempio, nessuno ragionevolmente direbbe: “adesso *voglio* arrabbiarmi” o “*voglio* piangere”, quanto piuttosto “mi *sto* arrabbiando” oppure “mi *viene* da piangere”. Certamente stati emotivi quali l'ira o la tristezza, per citarne alcuni, possono essere

²²¹ LEWIS M., *Il sé a nudo. Alle origini della vergogna*, tr. it. di G. Noferi, Firenze, Giunti, 2005. Paul Ekman ha cercato di rinvenire una correlazione tra particolari emozioni e le risposte vegetative del ritmo cardiaco e della temperatura cutanea. I risultati da lui ottenuti sono senz'altro interessanti: l'aumento della temperatura e l'accelerazione cardiaca sarebbero, per fare un esempio, associati all'emozione della collera, mentre una bassa temperatura cutanea e un ritmo cardiaco rapido caratterizzerebbero emozioni quali la tristezza e la paura. Questi dati fanno auspicare che in futuro si possa forse riuscire a delineare una mappa delle correlazioni esistenti tra precise risposte fisiologiche e specifiche emozioni (cfr. EKMAN P., *Expression and the Nature of Emotion*, in: K.R. Scherer, P. Ekman (eds.), *Approaches to Emotion*, Hillsdale (NJ), Erlbaum, 1984, pp. 319-344).

²²² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 999; tr. it., p. 172.

prodotti volontariamente, quindi simulati. In questo caso però non si somatizzeranno e, non venendo di conseguenza *empfunden*, sono per così dire “irreali”²²³.

La somatizzazione delle *Empfindungen* interne è quindi necessaria affinché queste siano sentite dal soggetto, ma questa esteriorizzazione (*Äußerlichwerden*) dei movimenti dell'anima si completa unicamente in quanto «si fa alienazione, eliminazione [*Wegschaffung*] delle sensazioni [*Empfindungen*] interiori»²²⁴. Questa somatizzazione e alienazione dell'interno viene alla luce in fenomeni quali il riso, il pianto e la voce, prima che questa diventi vero e proprio linguaggio articolato, ossia prima ancora dell'emergere dell'attività spirituale. Come scrive Bonito Oliva,

il pianto e il riso manifestano, nell'espressione facciale, la capacità soltanto umana di piegare i suoi organi a una funzione più alta che non sia la pura ricettività dell'esterno; l'occhio quindi non è soltanto l'organo del vedere ma anche lo specchio dell'anima, allorché nel pianto o nel riso viene segnata la mobilità propria dell'uomo di fronte al mondo esterno, inclinando, ad esempio, verso il dolore o il distacco per quello che viene percepito dall'esterno. Pianto e riso appartengono solo all'uomo, se solo l'uomo ha la capacità di distaccarsi, di funzionalizzare l'espressione a un rapporto ideale rispetto al proprio sentire esterno o interno, di essere prima ancora che sensazione *sensus sui*²²⁵.

Se nel pianto si esteriorizza «la lacerazione interiore del senziente (il dolore), provocata da qualcosa di negativo»²²⁶, la vera e propria crisi liberatoria (*kritisches Ausschlag*), ossia non soltanto l'esteriorizzazione del dolore ma al contempo anche la sua alienazione, è rappresentata dalle lacrime. Nelle lacrime il dolore trova sfogo e «diviene acqua»²²⁷, acqua che l'anima espelle dalla corporeità. In questa espulsione risiede la causa dell'effetto salutare del pianto: nelle *Vorlesungen* sulla *Philosophie des Geistes*

²²³ Come ha osservato Dirk Stederoth, «nebenbei hätte Hegel an dieser Stelle auch die Kunst des Schauspielen thematisieren können, die demgemäß darin bestehen würde, willkürlich solche Verleiblichungen und damit auch Empfindungen hervorzubringen, also *wirklich* zu lachen oder *wirklich* Furcht zu verspüren» (STEDEROTH D., *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, cit., p. 177).

²²⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 1001; tr. it., p. 174.

²²⁵ BONITO OLIVA R., *La «magia dello spirito»*, cit., p. 132). Cfr. in proposito PLESSNER H., *Il riso e il pianto: una ricerca sui limiti del comportamento umano*, tr. it. a cura di V. Rasini, Milano, Bompiani, 2000. Riso e pianto quali espressioni peculiarmente umane, sono per Plessner segno della capitolazione dell'uomo, considerato quale unità corporeo-spirituale, dinanzi a una situazione cui egli non è in grado di rispondere ragionevolmente: «L'uomo capitolò come unità corporeo-spirituale, vale a dire come vivente; perde il rapporto con la sua esistenza fisica, ma non capitolò come persona. Non perde la testa. Alla situazione a cui è impossibile rispondere egli trova comunque – grazie alla posizione eccentrica, per la quale egli non viene mai completamente assorbito dalla situazione – la sola risposta ancora possibile: quella di prendere distanza da essa e liberarsi» (*ivi*, p. 112).

²²⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 1003; tr. it., p. 175.

²²⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 1003; tr. it., p. 175.

trascritte da Erdmann leggiamo che, «in quanto la sensazione [*Empfindung*] acquista questa exteriorità [*Äußerlichkeit*], finisce l'oppressione del petto»²²⁸.

L'esteriorizzazione e insieme eliminazione più significativa è però quella che si realizza nella voce, mediante cui non viene prodotta, come nel caso del pianto, una realtà materiale, bensì una «corporeità incorporea»²²⁹ in cui, in un modo che è assai prossimo alla mobilità interiore, si esprime l'universo delle *Empfindungen* interiori²³⁰. Già l'animale attraverso la voce è in grado di esprimere se stesso, di esteriorizzare le intime sensazioni di gioia o dolore, di fame e sazietà, d'indigenza e di piacere. Nello *Zusatz* al § 351 leggiamo infatti che la voce «è un elevato privilegio dell'animale, [...] la manifestazione della sensazione [*die Äußerung der Empfindung*], del sentimento di sé [*des Selbstgefühls*]]»²³¹. La voce, in quanto «suono [*ψόφος*] dell'essere animato», per usare un'espressione aristotelica²³², non è quindi mero suono che si possa spiegare mediante semplici leggi meccaniche – altrimenti non potremmo distinguere tra un suono e una voce – ma è un'autoproduzione dell'organismo, in quanto l'animale «emette suoni spontaneamente»²³³ e riesce in tal modo a oggettivare, esteriorizzandola, la propria soggettività²³⁴.

Nell'esteriorizzare le proprie sensazioni, gli animali non vanno più in là della voce inarticolata, del grido di gioia o di dolore, mentre è l'uomo che «crea il linguaggio

²²⁸ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 85; tr. it., p. 168.

²²⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 1003; tr. it., p. 176.

²³⁰ Sulla comunicazione vocale delle emozioni si segnalano alcuni contributi sperimentali: ANOLLI L., CICERI R., *La voce delle emozioni. Verso una semiosi della comunicazione vocale non-verbale delle emozioni*, Milano, Franco Angeli, 1998; SCHERER K.R., *Nonlinguistic Vocal Indicators of Emotion and Psychopathology*, in: C.E. Izard (ed.), *Emotions in Personality and Psychopathology*, New York, Plenum Press, 1979, pp. 495- 529 e ID., *Speech and Emotional States*, in: J. Darby (ed.), *Speech Evaluation in Psychiatry*, New York, Grune & Stratton, 1981, pp. 189-220. Nei suoi studi Klaus Scherer sostiene che è possibile differenziare tra loro le emozioni sulla base del tono di voce; tuttavia questa conclusione è valida esclusivamente per collera e tristezza, emozioni che presentano dei correlati vocali facilmente distinguibili.

²³¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 351 Z., p. 1518; tr. it., p. 450.

²³² Cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, cit., II, 8, 420 b, 6, p. 163.

²³³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 351 Z., p. 1518; tr. it., p. 450: «L'uccello nell'aria e gli altri animali danno spontaneamente voce al loro dolore, ai loro bisogni, alla fame, alla sazietà, al piacere, alla gioia, all'eccitazione sessuale: il cavallo nitrisce quando va in battaglia, gli insetti ronzano, i gatti, quando sono soddisfatti, fanno le fusa. [...] I metalli hanno dei suoni, ma non ancora la voce; la voce è il meccanismo diventato spirituale, che si estrinseca».

²³⁴ Sulla differenza che intercorre tra mero suono e voce cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, cit., II, 8, 420 b, 5-421 a, 5, pp. 163-165. Per uno studio sul tema del linguaggio nell'orizzonte hegeliano cfr. FERRARIN A., *Hegel e il linguaggio. Per una bibliografia sul tema*, in: «Teoria», 7, 1987, pp. 139-160 e SIMON J., *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, Kohlhammer, 1986. Di quest'ultimo testo trovo interessante soprattutto il tentativo di chiarire il concetto di *Stimme* facendo ricorso al legame originario che secondo l'autore sussisterebbe tra quest'ultimo termine e *Stimmung* (stato d'animo) (cfr. *ivi*, pp. 75-84).

articolato, grazie al quale le sensazioni interne si trasformano in *parole*, si esteriorizzano in tutta la loro determinatezza, divengono per il soggetto qualcosa di oggettivo ed al tempo stesso di esterno ed estraneo»²³⁵.

Ciò che però può rientrare nella trattazione antropologica non è certo «il linguaggio articolato mediante l'energia dell'intelligenza e della volontà»²³⁶, ma solo questa originaria disposizione dell'uomo a oggettivare, creandone una rappresentazione, le *Empfindungen*. In quanto espressione dell'interiorità, la voce diviene un mezzo per superare un'impressione violenta, come dimostrano i canti funebri, in cui la rievocazione della morte ha l'effetto di distaccare, chi ha subito la perdita, dall'immediatezza del dolore attuale, che nelle grida di lamento diventa qualcosa «di estraneo»²³⁷. Che l'esprimere il dolore apporti un lenimento è ancora più evidente nel caso della poesia e della musica, dove l'oggettivazione del dolore provato dal soggetto lo aiuta a uscire dall'isolata soggettivazione dell'impressione, impegnandolo nella produzione poetica. Nel tematizzare questo punto Hegel, oltre a rimarcare il fatto che di ciò si può parlare nell'*Anthropologie* unicamente per anticipazione, fa riferimento al concetto aristotelico di catarsi drammatica e alle opere di Goethe. Nella tragedia greca così come viene intesa da Aristotele e nei *Dolori del giovane Werther*²³⁸, come osserva John Russon, «emotions are made objective to us, that is, we can be explicitly conscious of the states that normally implicitly embody us. In having these states as objects, we put our own consciousness beyond them, and thereby make them controllable»²³⁹.

È quindi l'immediata e non volontaria manifestazione corporea a essere oggetto della trattazione antropologica, poiché «l'esatto contenuto»²⁴⁰ delle *Empfindungen* interiori che concernono la singolarità immediata del soggetto che si trova nei più vari rapporti e tonalità affettive – tra cui Hegel annovera collera, sete di vendetta, invidia, vergogna e pentimento, ossia quelle che oggi chiameremmo “emozioni” e che egli, nella trattazione dello spirito pratico, chiama *Gefühle* – può essere qui solo anticipato e propriamente trattato solo nella terza parte della dottrina dello spirito. Va infatti

²³⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 1004; tr. it., p. 176.

²³⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 1004; tr. it., p. 176.

²³⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 1004; tr. it., p. 176.

²³⁸ La stesura dei *Dolori del giovane Werther* ha avuto, per Goethe, un effetto curativo delle pene amorose per quel necessario processo di oggettivazione richiesto dalla scrittura (cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 1004; tr. it., p. 177).

²³⁹ RUSSON J., *Emotional Subjects*, cit., p. 47.

²⁴⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 999; tr. it., p. 172.

ricordato che l'anima, in quanto tale, non è caratterizzata da funzioni specificamente umane, ma da ciò che Hegel chiama *Empfindungen* e *Gefühle*. La contrapposizione tra processi meramente psichici e processi meramente fisiologici non ha ragion d'essere in riferimento a ciò che Hegel chiama *Empfindungen* e *Gefühle*, che sono, come abbiamo visto, certamente qualcosa di psichico ma possono nondimeno – essendo dei processi che hanno luogo nel sistema nervoso – essere considerati anche nel loro aspetto fisico²⁴¹. Hegel allude sì al fatto che *Empfindungen* e *Gefühle* possano avere anche contenuti “spirituali”, ossia convinzioni e disposizioni proposizionali (come vergogna o collera *per* qualcosa), e che quindi *Empfindungen* e *Gefühle* possano essere considerati anche quali forme per lo spirituale. Tuttavia questi contenuti non sono un tema esplicito dei paragrafi ora analizzati.

Altrimenti detto, se nell'*Anthropologie* l'osservazione si mantiene ferma all'esteriorità, alle manifestazioni corporee dei *Gefühle*, alla loro espressione, è la *Psychologie* la scienza atta a cogliere il lato dell'interiorità della *Empfindung*, perché solo nello spirito questa interiorità è una totalità sostanziale che prende corpo nelle sue forme attraverso l'autoriferimento dello spirito a sé. Conseguentemente, nello *Zusatz* al § 401 della sezione antropologica, a proposito della paura Hegel scrive che «si manifesta con il ritirarsi del sangue dalle guance, l'impallidire e il tremare», nella collera «il cuore batte, il sangue si riscalda, sale al volto ed i muscoli si tendono», mentre la vergogna «si traduce in termini corporei facendo affluire il sangue al viso; così si arrossisce»²⁴². Altrimenti detto, quando Hegel, in queste pagine, parla del rossore che sale al viso di chi prova vergogna, non fa qui i conti con l'imbarazzo sociale che può suscitare, ma si limita a osservare e a descrivere tale fenomeno considerandolo una reazione psicofisica. Osserva Willem A. de Vries che, «by treating emotions as inner sensations Hegel can account for both their purely occurrent felt quality and the often complex intentional structure they contain, since they are the embodiment of and

²⁴¹ Nella *Anmerkung* al § 405 Hegel definisce «psichica» una condizione che non è «né soltanto corporea né soltanto spirituale», (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 405 *Anm.*, p. 404; tr. it., p. 184) mentre nel *Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes* (1822/25) a proposito della *Empfindung* afferma in modo esplicito che essa è «immediatamente, a un tempo, qualcosa di *corporale* [*ein Leibliches*]» e deve essere quindi «afferrata essenzialmente come *corporale* [*als leibliches*]» (HEGEL G.W.F., *FPG*, pp. 238 e 239; tr. it., pp. 108 e 109).

²⁴² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 405 *Z.*, pp. 1000-1001; tr. it., pp. 173-174.

therefore are involved in higher spiritual activities»²⁴³. È quindi la semplice immediatezza derivante dal nostro esser dotati di un corpo²⁴⁴ a caratterizzare le *Empfindungen*: attinenti alle capacità percettive e sensoriali dell'individuo, sono singolari, contingenti, immediate e non sempre puntualmente differenziabili tra loro²⁴⁵; pertanto presentano un'intenzionalità che, sottolinea de Vries, «is not the full intentionality of higher cognitive processes»²⁴⁶. Altrimenti detto, le *Empfindungen* occorrono entro un contesto che non è strutturato secondo la distinzione e la conseguente relazione tra “soggetto che sente” e “oggetto sentito” propria della coscienza: «Dal punto di vista dell'anima», leggiamo infatti, «non si realizza [...] alcuna coscienza *oggettiva*, alcun sapere del mondo come di qualcosa di effettivamente *posto fuori di me*»²⁴⁷. Questo il motivo per cui all'*Empfindung* non possiamo attribuire l'intenzionalità tipica degli stati concettuali. Per sottolineare questa sua peculiarità, Michael Wolff utilizza il termine “*Empfindung* preintenzionale” o “preriflessiva”: «Mit präintentionaler Empfindung, die Hegel hier vor Augen hat (ohne freilich den Terminus zu benutzen) ist hier ein Inhalt gemeint, der weder ein propositionaler Inhalt (empfinden, daß ...) noch eine intentionale Einstellung (*etwas* empfinden, z.B. etwas Hartes oder Warmes empfinden) ist»²⁴⁸.

Involontarie e indipendenti dall'intelligenza cosciente, in quanto costituiscono il materiale immediato delle varie funzioni spirituali, le *Empfindungen* sono il fondamento della conoscenza, il punto a partire da cui sapere ed esperienza possono svilupparsi. Questo è il motivo che permette a Hegel di affermare che «*tutto è nella sensazione*»²⁴⁹, che in essa «è presente l'intera ragione [...]. Tutte le nostre rappresentazioni, pensieri e concetti della natura esterna, di ciò che concerne il diritto, l'etica ed il contenuto della

²⁴³ DEVRIES W.A., *Hegel's Theory of Mental Activity. An Introduction to Theoretical Spirit*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1988, p. 62.

²⁴⁴ L'*Empfinden* è «la sana convivenza dello spirito nella propria corporeità» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 *Anm.*, p. 399; tr. it., p. 163).

²⁴⁵ Questa mancanza di discriminazione può essere intesa come primaria nello sviluppo psicologico. A tal proposito John Macmurray osserva che non abbiamo motivi per ritenere che un neonato distingua una *Empfindung* di dolore da una *Empfindung* di malessere o di fame (cfr. MACMURRAY J., *Persons in Relation*, Amherst (NY), Humanity Books, 1999, p. 57).

²⁴⁶ DEVRIES W.A., *Hegel's Theory of Mental Activity*, cit., p. 70.

²⁴⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 402 *Z.*, p. 1008; tr. it., p. 181.

²⁴⁸ WOLFF M., *Das Körper-Seele-Problem*, cit., p. 48.

²⁴⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 400 *Anm.*, p. 398; tr. it., p. 160.

religione, si sviluppano a partire dalla nostra intelligenza senziente [*empfindend*]]²⁵⁰. Tutti i contenuti della sfera mentale esistono nella forma della *Empfindung*, tanto che Hegel individua, oltre a quelle già menzionate, una specie di *Empfindungen* interiori che si riferiscono ad un “universale”, quale il diritto, l’eticità, la religione, il vero, il bello. Esse insorgono quando, dinanzi a una determinata situazione, in un preciso momento, il soggetto reagisce “immediatamente” esclamando ad esempio: “questo è giusto!” o “questo è ingiusto!”. In quanto queste reazioni hanno, in accordo con de Vries, «a purely felt, noncognitive, affective aspect»²⁵¹, sono forme di *Empfindungen*. Anche contenuti spirituali più “alti” possono quindi fissarsi nell’immediatezza della *Empfindung*, e ciò è importante, perché solo in tal modo vengono posti «come ciò che ho di più propriamente mio», anche se la *Empfindung* non è «la forma per la quale qualcosa viene giustificato come religioso, morale, vero ecc.»²⁵².

Nella *Empfindung* è quindi presente «il materiale dello spirito nella sua integralità»²⁵³. Come lo spirito produca, a partire da questo materiale, la conoscenza, è ciò che verrà mostrato nel seguito della *Philosophie des subjektiven Geistes*. Questo processo inizia con il *Gefühl* caratteristico della *fühlende Seele*, che rappresenta una prima forma di organizzazione del molteplice materiale spirituale *empfunden* dall’anima e viene così a rivestire un ruolo specifico nei processi cognitivi dell’individuo.

²⁵⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 447 Z., p. 1094; tr. it., p. 299.

²⁵¹ DEVRIES W.A., *Hegel’s Theory of Mental Activity*, cit., p. 62.

²⁵² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 400 *Anm.*, p. 398; tr. it., pp. 160-161.

²⁵³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 400 Z., p. 1094; tr. it., p. 299.

2. IL GEFÜHL

2.1. LA FÜHLENDE SEELE

Che l'anima cessi d'essere colpita da una serie d'impressioni, ossia cessi d'essere meramente *empfindend*, non indica, come spiega Bonito Oliva, «il superamento della condizione di affettività», quanto piuttosto l'oltrepassamento della naturalità che inizialmente caratterizza l'anima, il non essere più ridotta alla permeabilità della *Empfindung* e il riconoscersi come forza espressiva che «porta fuori il cosmo racchiuso in lei»¹. La *fühlende Seele*² è quindi, rispetto alla *natürliche Seele*, un momento ulteriore: per dirlo con Hegel, «l'anima, in quanto ha sentimenti [*als fühlende*], non è più individualità puramente naturale, ma individualità interiore [*innerlich*]]»³ che raccoglie in sé tutte le *Empfindungen*. Attraverso l'emergere di questa totalità interiore che, da sempre è nell'anima come sostanza, la *Seele* si costituisce e riconosce come un'unità che permane nel frazionamento e nella serialità delle varie *Empfindungen*.

L'anima si contrappone alla propria sostanzialità, si pone di fronte a se stessa, e, nelle sue sensazioni determinate [*bestimmte Empfindungen*], perviene al tempo stesso al sentimento di se stessa [*Gefühl ihrer selbst*] o alla non ancora oggettiva, ma soltanto soggettiva consapevolezza della propria *totalität*, ed in tal modo, poiché la sensazione come tale è legata all'individuo, cessa d'essere puramente senziente [*empfindend*]⁴.

La *fühlende Seele*, questa «potenza che domina in modo immediato sul mondo del sentimento [*Welt des Fühlens*]]»⁵, è quindi in grado di sentire (*fühlen*) e, contemporaneamente, ponendosi come soggettivo polo d'afferenza e di significazione dei contenuti e delle affezioni in lei racchiusi, di sentirsi (*sich fühlen*)⁶, sia pure, come

¹ BONITO OLIVA R., *La «magia dello spirito»*, cit., pp. 136 e 137.

² Quella che nell'*Enzyklopädie* del 1830 Hegel definisce "*fühlende Seele*", nell'*Enzyklopädie* di Heidelberg viene definita "*subjective Seele*", nell'edizione del 1827 "*träumende Seele*", nel *Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes* del 1822-25 "*empfindende Seele*", mentre nelle *Vorlesungen* figura anche il termine "*ahnende Seele*". Interessante è l'interpretazione che, di questo cambiamento terminologico, offre REID T., *How the Dreaming Soul Became the Feeling Soul, Between the 1827 and 1830 Editions of Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, in: D. Stern (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, New York, SUNY Press, 2013, pp. 37-54.

³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 403, p. 401; tr. it., p. 182.

⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 402 Z., p. 1005; tr. it., p. 178.

⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 402 Z., p. 1006; tr. it., p. 179.

⁶ Questi contenuti si rapportano alla *fühlende Seele* «come gli accidenti alla sostanza», e l'anima appare

avverte Bonito Oliva, «non ancora con consapevolezza, poiché l'unità sostanziale perdura nella modalità del mero accogliere, dell'infinito conservare indistinto: una sorta di memoria primordiale dove ogni cosa è conservata senza esistere»⁷. In questo senso è «il grado della [...] oscurità [*Dunkelheit*]] dello spirito⁸, e non più zona torpida (*dumpf*)⁹; è quella notte la cui esistenza è stata da Hegel descritta in modo pregnante nelle pagine della *Philosophie des Geistes* jenes, un fondo che è oscuro nel senso che le determinazioni dello spirito «non si sviluppano in contenuto cosciente e intellettuale»¹⁰, una sorta di abisso pre-razionale, a partire dal quale soltanto, può costituirsi l'umano come soggettività cosciente¹¹.

Ogni individuo è un'infinita ricchezza di determinazioni del sentimento [*Empfindungsbestimmungen*], rappresentazioni, conoscenze, pensieri; ma *io* sono nondimeno qualcosa di completamente *semplice*: un pozzo [*Schacht*] privo di determinazioni, nel quale tutto ciò è conservato senza esistere. Solo quando *io* mi ricordo di *una* rappresentazione, la cavo fuori da quell'interno per farla esistere di fronte alla coscienza¹².

La *fühlende Seele* si configura quindi come un ricco deposito in cui si raccolgono, conservandosi, le immagini colte dai sensi, è un serbatoio di esperienze e conoscenze, di materiale accumulato ma non conosciuto, che tuttavia viene conferendo unicità a ogni soggetto. Essa è, come osserva Winfield, «an accompanying background to discursive rationality»¹³.

L'uomo, scrive Hegel, «non può mai sapere quante conoscenze egli di fatto *abbia in sé*, per quanto le abbia dimenticate; esse non appartengono alla sua realtà effettiva, alla sua soggettività come tale, ma solo al suo essere in sé essente»¹⁴. Questa ricchezza interiore, che solo «quando *io* mi ricordo di *una* rappresentazione, la cavo fuori da

«ancora come il soggetto ed il centro di tutte le determinazioni di contenuto» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 402 Z., p. 1006; tr. it., p. 179).

⁷ BONITO OLIVA R., *La «magia dello spirito»*, cit., p. 136.

⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 404 *Anm.*, p. 403; tr. it., p. 184.

⁹ Hegel definisce la *Empfindung* come «la forma del torpido agitarsi dello spirito nella sua individualità priva di coscienza e d'intelletto» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 400, p. 396; tr. it., p. 160).

¹⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 404 *Anm.*, p. 403; tr. it., p. 184.

¹¹ Cfr. HEGEL G.W.F., *JSIII*, p. 187; tr. it., pp. 70-71.

¹² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 403 *Anm.*, p. 401; tr. it., p. 182. Nella *Anmerkung* al § 453 Hegel descrive l'intelligenza razionale come «questo pozzo notturno nel quale è custodito un mondo d'infinito immagini e rappresentazioni, senza che queste emergano nella coscienza» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 453 *Anm.*, p. 446; tr. it., p. 310).

¹³ WINFIELD R.D., *The Living Mind*, cit., p. 117.

¹⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 403 *Anm.*, p. 401; tr. it., pp. 182-183.

quell'interno per farla esistere di fronte alla coscienza»¹⁵, è una riserva infinita che unicamente con l'emergere della coscienza si configura come terreno d'attingimento del soggetto e orizzonte significativo dell'esperienza.

Il passaggio dalla *natürliche* alla *fühlende Seele* costituisce il momento in cui, per la prima volta, prende corpo una realtà spirituale: la relazione dell'anima con la *Außenwelt* non è più interpretabile secondo lo schema stimolo-risposta, in base a cui ogni *Empfindung* è destinata a dissolversi e svanire in un fluire ininterrotto di un tempo che tutto fagocita, ma viene inserita in una specifica successione, in un divenire significativo e permane quindi, seppure ancora in modo oscuro e indistinto, in una forma diversa che è quella della spiritualità:

In quanto *individuale*, l'anima è in generale *esclusiva* e pone la differenza *entro sé*. Ciò che si deve da lei differenziare non è ancora un oggetto esterno come nella coscienza, ma sono le determinazioni della sua totalità senziente [*empfindende Totalität*]¹⁶.

Detto altrimenti, l'anima non è ancora coscienza, non esiste per lei un'esteriorità che le si contrapponga e il suo determinarsi non esce fuori da una «totalità senziente». L'anima è quindi

in questo giudizio [*Urtheil*], soggetto in generale; il suo oggetto è la sua *sostanza*, la quale è al tempo stesso il suo predicato. Questa sostanza non è il contenuto della sua vita naturale, ma il contenuto dell'anima individuale, ripiena di sensazione [*Empfindung*]¹⁷.

Diversamente dal *praktisches Gefühl* che pertiene allo spirito, nel quale «il soggetto si rapporta ad un contenuto dato»¹⁸, la *fühlende Seele* non si relaziona a un contenuto che distingue da sé come un oggetto: essa *fühlt* solo i suoi propri *Gefühle* e non è quindi ancora cosciente del suo cervello, né del suo corpo¹⁹. Più precisamente, «ciò che io sento [*empfinde*] [...] io lo *sono*, e ciò che io sono, lo sento [*empfinde ich*]²⁰.

¹⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 403 *Anm.*, p. 401; tr. it., p. 182.

¹⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 404, p. 402; tr. it., p. 183.

¹⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 404, pp. 402-403; tr. it., pp. 183-184.

¹⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 447 *Anm.*, p. 444; tr. it., p. 299.

¹⁹ Damasio tratta invece quelli che definisce *feelings*, come qualcosa che riguarda «in primo luogo il corpo», e che ci dà «la cognizione del nostro stato muscoloscheletrico e viscerale» (DAMASIO A.R., *L'errore di Cartesio*, cit., p. 227).

²⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 402 *Z.*, p. 1006; tr. it., p. 179.

Nella descrizione che Hegel ci offre della *fühlende Seele* troviamo ripetutamente il rinvio ad alcune forme basilari di autoriferimento che coincidono con lo sviluppo di una prima forma di sé. Un sé che, per quanto non ancora definito come soggetto di stati mentali intenzionali dotati di contenuto oggettivo (ossia quello che comunemente viene chiamato Io), sembra però costituirsi nella forma di una qualche “ipseità”, come emerge anche dal fatto che Hegel sostiene che il *Gefühl* si rivolge «all’ipseità [*Selbstischkeit*] insita nel sentire»²¹. La *fühlende Seele*, poiché sente i propri contenuti e se stessa come unità soggettiva a cui tali contenuti afferiscono, ha quindi *Selbstgefühl*.

Ciò è importante perché il *Selbstgefühl* – questa consapevolezza di sé ancora soggettiva che la *fühlende Seele* possiede²² – accompagna ogni *Gefühl*. Come leggiamo nel corso di lezioni sulla *Philosophie der Religion* del 1827, il *Gefühl* è «sentimento [*Gefühl*] di un contenuto e contemporaneamente sentimento di sé»; «quando lo proviamo, siamo coinvolti anche personalmente, soggettivamente, secondo la nostra particolarità»²³. E poiché la particolarità del soggetto è la sua corporeità, il *Gefühl* «appartiene anche a questo lato della corporeità»²⁴, come abbiamo visto più dettagliatamente nel paragrafo dedicato alla *psychische Physiologie*.

Gli studi di Esther M. Sternberg confermano che il *Gefühl* designa contemporaneamente “cosa” e “come” sentiamo, connessione che risulta evidente nel

²¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 402 *Anm.*, p. 400, p. 177. Se il problema della rappresentazione degli oggetti esterni, alla cui comprensione le neuroscienze hanno dedicato innumerevoli studi, può dirsi ora risolto, in quanto, come spiega Damasio, «l’oggetto viene esibito, in forma di configurazioni neurali, nelle cortecce sensitive appropriate alla loro natura» (DAMASIO A.R., *Emozione e coscienza*, cit., p. 166), il problema della rappresentazione dell’organismo nell’organismo stesso resta più enigmatico. Secondo Damasio l’organismo, «così come viene rappresentato all’interno del suo cervello, è un precursore biologico di ciò che alla fine diviene l’elusivo senso di sé» (*ivi*, p. 37). A questa conclusione giunge anche a seguito della convinzione che il senso di sé (*Selbstsinn*) necessiti di una stabile base organica, la quale garantirebbe appunto la rappresentazione dell’organismo omeostatico. Sul corpo quale base per il *Selbstgefühl* e per la coscienza di sé rimando anche ai seguenti studi: EILAN N., MARCEL A., BERMUDEZ J.L. (Eds.), *The Body and the Self*, Cambridge (MA), MIT Press, 1995; BREWER B., *Bodily Awareness and the Self*, in: *The Body and the Self*, cit., pp. 291-310; CAMPBELL J., *The Body Image and Self-Consciousness*, in: *The Body and the Self*, cit., pp. 29-42; KINSBOURNE M., *Awareness of One’s Own Body: An Attentional Theory of Its Nature, Development, and Brain Basis*, in: *The Body and the Self*, cit., pp. 205-224; MARTIN M.G.F., *Bodily Awareness: A Sense of Ownership*, in: *The Body and the Self*, cit., pp. 267-290; O’SHAUGHNESSY B., *Proprioception and the Body Image*, in: *The Body and the Self*, cit., pp. 175-204.

²² In quanto il *Selbstgefühl* è rapportarsi a sé come a un oggetto, la *fühlende Seele* è una forma di coscienza, tuttavia solo soggettiva, perché ciò che l’anima oppone a se stessa non è un’oggettività da lei separata, ma i propri *Gefühle* e *Empfindungen*, che costituiscono il suo contenuto (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 407, pp. 411-412; tr. it., p. 217).

²³ HEGEL G.W.F., *VPR I*, p. 286; tr. it., p. 327.

²⁴ HEGEL G.W.F., *VPR I*, p. 286; tr. it., pp. 327-328.

fatto che, ad esempio, la sensazione di malessere implica sia una componente sensoriale che una emotiva²⁵.

Prima dell'integrazione con la volontà, quale veicolo della nostra *Selbstbestimmung*, i *Gefühle*, benché concorrano a costituire la personalità del soggetto, determinano il suo agire solo in modo situazionale e potrebbero essere definiti, usando un'espressione di John Macmurray, «moving-feeling», ossia “sensazioni motrici”²⁶. Una “sensazione motrice” non è, secondo Macmurray, una *Empfindung* “di” movimento, che implicherebbe la distinzione del movimento dalla *Empfindung*. In questo caso avremmo infatti a che fare con una *Empfindung* di movimento cosciente. A questo livello le *Empfindungen* selezionano infatti, come spiega Macmurray, la direzione del movimento senza che si abbia coscienza di questa scelta, causando così «a variation of movement in reaction possible which would not occur without it»²⁷. Il soggetto registra infatti, interagendo con l'ambiente circostante, *Gefühle* che possiamo dire “positivi” o “negativi”, a cui seguono rispettivamente movimenti di attrazione o repulsione, finalizzati al suo benessere, che non richiedono però la coscienza di un'opposizione soggetto-oggetto né la posizione consapevole di scopi da seguire²⁸.

Quello che è importante sottolineare è che Hegel riconosce, nel *Gefühlsleben*, il terreno in cui la vita spirituale affonda le sue radici ma nondimeno un grado che, se non viene superato nell'attività più alta dello spirito, resta uno stato in cui l'anima già elevatasi «alla coscienza ed all'intelletto, può nuovamente ricadere»²⁹, isolandosi dal mondo esterno. Più precisamente, proprio a causa di questa sua ricchezza potenziale cui non corrisponde un'effettiva compiutezza, il *Gefühlsleben* incarna, qualora l'uomo vi si arresti, il luogo germinale della patologia mentale. Ed è proprio la possibilità della follia a testimoniare che la *fühlende Seele* è l'anima propriamente umana³⁰, un'anima che è al

²⁵ Cfr. STERNBERG E.M., *The Balance Within: The Science Connecting Health and Emotions*, New York, W.H. Freeman and Company, 2001, p. 16.

²⁶ MACMURRAY J., *The Self as Agent*, Amherst (NY), Humanity Books, 1991, pp. 121-122.

²⁷ *Ivi*, p. 121.

²⁸ Macmurray si confonde quando attribuisce una coscienza non cognitiva a questi *Gefühle*, descrivendo la mera «capacity to distinguish between comfort and discomfort» come quella che consente a un organismo di reagire «to stimulus without consciousness» (*ivi*, p. 120). Tuttavia egli usa “consciousness” in un modo che si confà all'anima hegeliana, quando ad esempio scrive: «If by cognition, we mean knowledge, then consciousness is never cognitive, since knowledge depends upon the awareness of a distinction between Self and Other» (*ivi*, p. 119).

²⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 404 *Anm.*, p. 403; tr. it., p. 184.

³⁰ Sulla trattazione hegeliana della malattia mentale tornerò nel capitolo 6 del presente scritto. Voglio

contempo materia determinabile e capacità di determinarsi, ciò che è oltre la natura, o meglio, l'essere divenuto della natura sia pure nei confronti della corporeità, non più meramente fisiologica ma intenzionata appunto dalla *fühlende Seele*.

L'anima umana è quindi già vita spirituale e non meramente organica, se è vero che il suo processo è riferimento – seppur inconsapevole – a sé e quindi un *An-sich-Zurückkehren*. L'interno infatti, lungi dall'essere qualcosa di dato, è il risultato dell'accumularsi di infiniti dati d'esperienza, i quali contribuiscono alla configurazione di uno specifico essere nel mondo dell'individuo³¹: vita naturale per un verso, ma per l'altro anche, come dimostra la capacità della *Seele* di assimilare e serbare in sé i dati del sentire, *Herrschaft* di quest'ultima sul fluire nella sua semplicità, per riprendere un'espressione risalente agli anni jenesi³².

però evidenziare sin d'ora che se nell'animale la malattia produce un'alterazione nel funzionamento del tutto, uno squilibrio provocato dall'isolamento del funzionamento di un organo, la malattia mentale che può affliggere l'uomo non affonda le sue radici nel rapporto tra il tutto e le parti, bensì «rappresenta una sorta di stasi, un fissarsi dell'anima – che per sua essenza è principio vivente [...] – ciò che non mette in crisi l'organizzazione del tutto, l'equilibrio tra le parti, ma inibisce il pieno dispiegamento della vera natura dello spirito che è sostanza che ha da farsi soggetto» (BONITO OLIVA R., *La «magia dello spirito»*, cit., p. 152, nota 235). La *Krankheit der Seele* è quindi, così considerata, malattia peculiarmente umana, malattia che paralizza il dispiegarsi del *Geist*.

³¹ «Questa interiorità», spiega Bonito Oliva, «è il mero essere in sé, una sorta di materiale accumulato, ma non ancora conosciuto, che ciononostante entra a definire un essere specifico non ancora resosi effettuale, solo potenzialmente, non realmente soggettivo, e tuttavia già in sé portatore di ricchezze contenutistiche e dotato di valore» (*ivi*, p. 141). Tale rivalutazione di questa zona oscura, che viene riconosciuta come parte integrante dell'essere umano e che in quanto tale deve essere antropologicamente chiarita, anche al fine di consentire un migliore governo dell'interno, è caratteristica dell'antropologia settecentesca. Sull'argomento cfr. MANGANARO P., *L'antropologia di Kant*, Napoli, Guida, 1983. Cfr. anche KANT I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in: P. Chiodi (a cura di), *Scritti morali*, Torino, Utet, 1970, pp. 535-757, qui B 15 ss., pp. 555 ss.: «Il campo delle intuizioni sensibili di cui non siamo coscienti e che tuttavia siamo certi di possedere, cioè il campo delle rappresentazioni oscure nell'uomo [...], è immenso; [...] su quella che può esser detta la grande carta del nostro animo non esistono che poche zone illuminate, e ciò può veramente farci meravigliare del nostro essere. Se una potenza superiore potesse dire: "Sia fatta la luce!", subito, senza il minimo intervento [...], quasi mezzo mondo apparirebbe ai suoi occhi».

³² HEGEL G.W.F., *JSIII*, p. 186; tr. it., pp. 69-70: «Lo spirito si pone libero da questa immediatezza, in primo luogo si stacca da questa; esso come l'animale è il tempo, che è per sé, e altrettanto la libertà del tempo, questo puro soggetto che è libero dal suo contenuto, ma anche signore sopra questo». Nell'*Enzyklopädie*, diversamente dalla *Philosophie des Geistes* jenesi in cui prende le mosse dalla coscienza, Hegel rinviene il presupposto inconscio del movimento conscio dello spirito.

2.2. EMPFINDUNG E GEFÜHL NELL'UOMO E NELL'ANIMALE

Alla luce delle considerazioni espresse nel precedente paragrafo, secondo cui la *fühlende Seele* è l'anima propriamente umana, è interessante notare come Hegel, sia nel § 274 dell'edizione di Heidelberg, sia nel corrispondente § 351 dell'*Enzyklopädie* del 1830, si riferisca a quella che considera la più importante caratteristica associata alla *Selbstbewegung* dell'animale, con il termine *Gefühl*. L'animale ha, scrive, «il sentimento [*Gefühl*] come l'individualità nella determinatezza a sé immediatamente universale, permanente presso di sé e conservantesi: l'idealità esistente dell'essere determinato»³³. Se abbandoniamo il terreno della *Naturphilosophie* e ci volgiamo a quanto Hegel scrive nel § 381 introduttivo alla *Philosophie des Geistes* leggiamo che

l'animale è soggettività per sé essente e ha sensazione [*Empfindung*]; e la sensazione è appunto questa onnipresenza dell'unità dell'animale in tutti i suoi membri, che comunica immediatamente l'impressione a quell'uno-tutto che nell'animale comincia a diventare per sé. Da questa soggettiva interiorità dipende il fatto che l'animale sia determinato da se stesso, a partire dall'interno, e non puramente dall'esterno, cioè ch'esso abbia impulso [*Trieb*] e istinto [*Instinkt*]³⁴.

Hegel, quindi, all'interno della *Philosophie des Geistes*, nella quale tematizza la differenza che intercorre tra *empfindende* – o, meglio, *natürliche* – e *fühlende Seele*, attribuisce all'animale la *Empfindung* e non il *Gefühl*, il che rende se non altro ambigua l'attribuzione – esplicita nel § 351 della *Enzyklopädie* del 1830 e nel § 274 dell'edizione heidelberghese – del *Gefühl* all'animale. È inoltre Hegel stesso che, nella *Anmerkung* al § 402 precisa:

Tra sensazione [*Empfindung*] e sentimento [*Fühlen*], l'uso linguistico non stabilisce una differenza netta; tuttavia, non si parla ad esempio di sensazione del diritto [*Empfindung des Rechts*], di sensazione di sé [*Selbstempfindung*], ma di sentimento del diritto [*Gefühl des Rechts*], di sentimento di sé [*Selbstgefühl*], ecc. Alla sensazione è legata la sensibilità [*Empfindsamkeit*]; si può dunque ritenere che la sensazione ponga in primo piano il lato della passività, del *trovare*, cioè dell'immediatezza della determinatezza del sentire [*Fühlen*], mentre il sentimento [*Gefühl*] si rivolge piuttosto all'ipseità [*Selbstischkeit*] insita nel sentire³⁵.

³³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 351, p. 353; tr. it., p. 449.

³⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 381 Z., p. 928; tr. it., p. 88.

³⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 402 *Anm.*, p. 400; tr. it., p. 177.

Nella *Philosophie des Geistes* Hegel sembra distinguere a chiare lettere la *Empfindung*, che l'uomo condivide con l'animale³⁶, dal *Gefühl*, che invece pertiene esclusivamente all'uomo. Ciò non toglie però che la trattazione antropologica consideri le *Empfindungen* entro l'orizzonte spirituale in cui si verificano nel soggetto umano: «La sensazione [*Empfindung*], poiché è corporale, è in quanto *animale*. Ma una cosa è l'animalità dell'animale, che non è un uomo, e un'altra l'animalità dell'uomo. La considerazione antropologica non può, perciò, fermarsi alla animalità del sentire, ma deve afferrare questo come sentire dell'anima, e perciò riconoscerlo come *bilaterale*»³⁷.

Nel mettere precedentemente in luce la compresenza di passività e attività come elemento che contraddistingue la *Empfindung*, è stato osservato che è proprio la presenza del principio di libertà che contraddistingue l'*Empfinden* umano dalle *Empfindungen* che pure prova l'animale. L'anima umana, che è spirito, non è infatti solo vitalità ma «libera vitalità»³⁸, e la sua libertà consiste nel fatto che essa realizza al proprio interno una scissione e una contraddizione che non sono presenti nella vita animale. L'anima umana trova infatti al proprio interno, come elemento che la costituisce, ciò che viene da Hegel definito l'«elemento sostanziale» e che è incarnato ad esempio dalle diversità dei sessi, dalle determinazioni imposte dai climi, dalle diversità tra le razze o dalle età della vita. Ebbene, tutto ciò l'anima non lo subisce passivamente come l'animale, ma inizia a liberarsene separando in sé da se stessa tutto ciò che le è dato naturalisticamente e in modo immediato dalla propria soggettività:

L'anima è, da un lato, ancora incatenata alla propria sostanzialità, condizionata dalla propria naturalità, mentre dall'altro lato essa comincia già a separarsi dalla propria sostanza, dalla propria naturalità, elevandosi pertanto al grado intermedio tra la sua vita naturale immediata e la libera coscienza oggettiva³⁹.

Ed è proprio a partire dalla *Empfindung* che prende avvio quella «lotta di liberazione che all'anima tocca combattere contro l'immediatezza del suo contenuto sostanziale, per

³⁶ Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 400 Z., p. 989; tr. it., p. 161: «Per quanto anche il contenuto propriamente umano, che appartiene all'uomo libero, assuma la forma della sensazione [*Empfindung*], tuttavia questa forma è in quanto tale pur sempre comune all'anima animale ed quella umana».

³⁷ HEGEL G.W.F., *FPG*, p. 239; tr. it., p. 109.

³⁸ HEGEL G.W.F., § 365 Z., p. 1571; tr. it., p. 501.

³⁹ HEGEL G.W.F., § 304 Z., p. 1005; tr. it., p. 178.

divenire completamente padrona di se stessa e adeguata al proprio concetto»⁴⁰. Di questa lotta di liberazione non troviamo traccia a livello animale. L'anima animale⁴¹ infatti, «non è ancora libera, perché appare sempre come facente tutt'uno con la determinatezza della sensazione [*Empfindung*] o dell'eccitazione [*Erregung*], come legata ad una determinatezza»⁴². Altrimenti detto, ogni singola *Empfindung* finisce per occupare la totalità dell'anima dell'animale, che si trova così sempre interamente imprigionata dal contenuto di ciò che è di volta in volta percepito (*empfunden*): in essa si presenta unicamente «la dialettica senza spirito del passaggio da una sensazione singola [*einzelne Empfindung*] che riempie tutta la sua anima, ad un'altra singola sensazione che in lui ha un dominio altrettanto assoluto»⁴³.

Se l'anima animale ricade sempre all'interno della natura questo dipende dal fatto che in essa non ha luogo quell'attivo disimpegnarsi dell'anima da se stessa, che non si lascia imprigionare dalle determinatezze da cui è affetta e che costituisce il tratto caratterizzante dell'anima umana. È questa la differenza che delimita il regno naturale dalla realtà spirituale. Quando l'anima umana percepisce (*empfindet*) qualcosa, la sua *Empfindung*, per quanto il contenuto sia individuale, è già dell'universale. Al contrario l'animale non riesce a sollevarsi oltre la singolarità della *Empfindung* fino a cogliere l'universale che la informa; questo resta anzi nascosto, motivo per cui «nell'animale l'anima non è ancora per l'anima, l'universale come tale per l'universale»⁴⁴. Nell'anima umana è invece presente proprio questa differenza tra il suo essere determinata da una singola *Empfindung* e il suo essere universale, tra sé come singolarità e sé come genere universale che emerge costantemente da ogni determinazione senza lasciarsi dominare interamente da nessuna di esse. Nell'anima che viene trattata nelle pagine dell'*Anthropologie* la *Empfindung* non dà quindi avvio alla dialettica inerte caratteristica della vita animale, ma è già contraddistinta dall'elemento spirituale, poiché contiene in sé strutturalmente un principio di libertà: quella componente attiva dell'anima che si trova impegnata nella lotta di liberazione dalla naturalità è infatti al

⁴⁰ HEGEL G.W.F., § 304 Z., p. 1008; tr. it., p. 181.

⁴¹ È lo stesso Hegel a parlare di anima animale e anima umana (cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 400 Z., p. 989; tr. it., p. 161), così come di animalità dell'animale (*Animalität des Thieres*) e animalità dell'uomo (HEGEL G.W.F., *FPG*, p. 239; tr. it., p. 109).

⁴² HEGEL G.W.F., § 381 Z., p. 929; tr. it., p. 89.

⁴³ HEGEL G.W.F., § 381 Z., p. 934; tr. it., p. 93-94.

⁴⁴ HEGEL G.W.F., § 381 Z., p. 929; tr. it., p. 89.

centro di un'incessante dialettica tra singolarità e universalità. Come ha scritto Chiereghin, quando quel nucleo attivo dell'anima

procede ad affrancarsi dall'universalità sostanziale dell'anima (le differenze delle razze, dei sessi, delle età della vita ecc.), allora esso si configura come la singolarità ribelle, che non si lascia determinare dall'immediatezza naturalistica che trova dentro di sé. Dall'altro, quando la sensazione lo determina col proprio contenuto particolare, esso si disimpegna attivamente dal singolo percepito e si configura così come l'universale che trascende costantemente ogni sua singolarizzazione⁴⁵.

2.3. NATURPHILOSOPHIE E GEFÜHL DES MANGELS

Chiarito che, per quanto l'uomo condivida con l'animale il fatto di provare *Empfindungen*, per Hegel sussiste pur sempre una differenza tra le *Empfindungen* animali e quelle umane, possiamo tornare alla questione sopra accennata e chiederci cosa egli intenda esattamente quando parla di *Gefühl* in riferimento all'organismo animale. Per cercare di trovare una risposta a questa domanda è opportuno volgere l'attenzione alle pagine della *Naturphilosophie*. Da un'attenta analisi emerge infatti che, a questo stadio dello sviluppo sistematico, il *Gefühl* indica la capacità che l'animale ha di *fühlen*, ossia di sentire, in generale. Altrimenti detto nel *Gefühl* non si può dire che esso abbia una compiuta percezione di sé. "Sente" semplicemente se stesso come determinato negli stati di dolore e piacere che saranno poi esternati mediante la *Stimme*.

Anche se, come vedremo, la questione del *Gefühl* del piacevole e dello spiacevole acquisterà maggiore rilevanza nella *Philosophie des Geistes*, dove viene trattata in relazione a forme animiche più elevate che non sono ancora presenti nel regno animale, quello che emerge dall'analisi di questi paragrafi è che *Gefühle* di dolore e piacere li ha anche l'animale, motivo per cui Hegel tratta questi fenomeni, benché in modo alquanto conciso, già entro la sua *Naturphilosophie*. L'animale, infatti, come spiega Ilting,

in seiner Bestimmtheit durch den wirklich empfundenen Schmerz oder die wirklich empfundene Lust fühlt es zugleich sich als etwas irgendwie von diesem bestimmten Gefühl Unterschiedenes, so dass es

⁴⁵ CHIEREGHIN F., *L'antropologia come scienza filosofica*, cit., p. 440.

selbst in seiner Empfindung eines bestimmten Gefühls gleichsam etwas Allgemeines im Verhältnis zum Einzelnen ist⁴⁶.

Il *Gefühl*, così come viene presentato nel § 351, non è quindi una facoltà da confondersi con la *Sensibilität*, con il *Selbstgefühl* o con l'articolazione della *Sensibilität* in quelli che sono i sensi propriamente detti, e che Hegel definisce *Vielsinnigkeit*, ma è piuttosto il loro presupposto, lo sfondo a partire dal quale queste forme possono svilupparsi.

Se consideriamo infatti l'*Assimilationsprozeß*, quel processo di grande importanza mediante cui l'organismo, pur rimanendo sempre se stesso, si rivela capace di uscire fuori di sé e di rapportarsi all'alterità rappresentata dalla natura inorganica, di aprirsi quindi al mondo esterno ponendosi dinnanzi alla propria *Umwelt*, vediamo il ruolo di primaria importanza incarnato dal *Gefühl*. Con la natura inorganica si ha quel «mondo esterno immediatamente presente»⁴⁷ con cui l'organismo entra in rapporto per trovare la «condizione esterna» e il «materiale»⁴⁸ della sua attività vivente. L'organismo animale rivela quindi concretamente, nella sua capacità di essere unità di sé e del proprio altro, la propria soggettività, proprio nel luogo in cui diviene concreta la dinamica fra il semplice *Sé* dell'individuo e la natura esterna: nella doppia relazione di tipo *teoretico* e di tipo *pratico* maturata con il proprio ambiente, si gioca la vita dell'animale in vista della sua autoconservazione.

Per inciso ricordo che nello *Zusatz* nr. 1 al § 357 leggiamo che i momenti costitutivi dell'*Assimilationsprozeß* non sono due ma tre: al processo teoretico e a quello pratico segue infatti il *Bildungstrieb*⁴⁹, concetto che Hegel riprende, trasformandolo però radicalmente, da Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840)⁵⁰.

⁴⁶ ILTING K.H., *Hegels Philosophie des Organischen*, cit., pp. 361-362.

⁴⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 357 Z.^I, p. 1547; tr. it., p. 476.

⁴⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 357, p. 357, tr. it., p. 476.

⁴⁹ Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 357 Z.^I, p. 1548; tr. it., p. 477.

⁵⁰ Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) è un pensatore di grande rilievo che si è occupato di fisiologia, anatomia comparata, medicina generale e antropologia fisica, la cui opera esercita grande influenza nella cultura antropologica e scientifica tedesca, tra il XVIII e il XIX secolo. Hegel si è preoccupato di distinguere la propria concezione del *Bildungstrieb* da quella di Blumenbach il quale, come leggiamo nello *Zusatz*, «con questo termine intende soprattutto la riproduzione [*Reproduktion*]» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 365 Z., p. 1571; tr. it., p. 502). Blumenbach, nei suoi studi, ha dedicato grande attenzione soprattutto al problema della generazione, oltre che ai processi di nutrizione e riproduzione e, nel suo *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* (1781), afferma che in tutti questi processi opera una «forza», il cui tratto essenziale, come evidenzia Poggi, è di presentarsi come «un vero e proprio «impulso» alla produzione di strutture, di forme» (POGGI S., *L'anima e l'anatomia*, cit., p. 634). Questa «forza», la cui causa resta sconosciuta, viene da lui chiamata *Bildungstrieb*, termine che traduce il latino *nisus formativus*, per quanto, il tedesco *Bildung* implica, oltre all'idea di formazione, anche quella di

Tuttavia è esclusivamente negli *Zusätze*, e non nei paragrafi delle varie edizioni dell'*Enzyklopädie* pubblicati da Hegel, che possiamo rinvenire un'ampia trattazione di questo concetto, il quale, nell'edizione pubblicata da Michelet, si pone come «l'unità del processo ideale teoretico e del processo reale»⁵¹, ossia come momento sintetico dei due precedenti⁵². Ho qui deciso di non soffermarmi su quest'ultimo momento, sicuramente per fedeltà al testo hegeliano pubblicato nelle varie edizioni dell'*Enzyklopädie* ma soprattutto perché il concetto di *Bildungstrieb* non è essenziale nell'economia del discorso hegeliano.

Il *processo teoretico*, ossia la forma di assimilazione del mondo circostante che avviene attraverso la molteplicità dei sensi (*Vielsinnigkeit*), è la prima modalità con cui l'organismo animale può entrare in relazione con la propria *Umwelt*, trasformandola nella “sua” *Umwelt*. In questo processo assimilativo, ciò che è altro dall'organismo viene in qualche modo tolto da questa sua pura alterità già col processo teoretico dei

generazione. Blumenbach afferma «dass keine präformirten Keime präexistiren: sondern dass in dem vorher rohen ungebildeten Zeugungsstoff der organisirten Körper nachdem er zu seiner Reife und an den Ort seiner Bestimmung gelangt ist, ein besonderer, dann lebenslang thätiger Trieb rege wird, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann lebenslang zu erhalten, und wenn sie ja etwa verstümmelt worden, wo möglich wieder herzustellen» (BLUMENBACH J.F., *Über den Bildungstrieb*, Göttingen, J.C. Dieterich, 1789, p. 24). Una volta entrato in azione, il *Bildungstrieb* assicura la vita dell'organismo, vita il cui esame impone, come spiega Poggi, «di prendere atto [...] della presenza e dell'azione di quelle che possono essere anche indicate come specifiche “forze vitali”, rappresentate in primo luogo dal fatto che il tessuto cellulare ha una sua forza di coesione, che le fibre muscolari sono “irritabili” e quelle nervose “sensibili”» (POGGI S., *L'anima e l'anatomia*, cit., p. 635). Risulta quindi evidente la preoccupazione di Blumenbach di inserire le proprie osservazioni nell'ambito della tematica halleriana e di aderire, nell'esame delle funzioni del vivente, a un impianto che sia nella sua essenza osservativo. «In Blumenbach», continua Poggi, «quel vitalismo non metafisico che tanto rilievo veniva ad avere negli stessi anni sia per Kant sia per Goethe, prendeva la sua forma più esplicita [...]. Il vivente [...] rivela comunque sempre il proprio carattere di organizzazione di parti la cui azione reciproca si articola in funzioni operanti – per usare la formula kantiana – con una “finalità senza fini”» (*ibid.*).

⁵¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 365 Z., p. 1571; tr. it., p. 502.

⁵² Illetterati attribuisce questa tripartizione dell'*Assimilationsprozeß* a un'esigenza di Michelet e non all'intenzione hegeliana (ILLETTERATI L., *Vita e organismo nella Filosofia della Natura*, in: *Filosofia e scienze filosofiche*, cit., pp. 337-427, qui p. p. 404, nota 205). Anche Fabbri Bertoletti, che pure dedica alcune pagine del suo testo sulla storia del *Bildungstrieb* nella cultura tedesca alla trattazione dell'uso che di tale concetto viene fatto nello *Zusatz* al § 365 dell'*Enzyklopädie* hegeliana (cfr. FABBRI BERTOLETTI S., *Impulso, formazione e organismo*, cit., pp. 165-172), riporta l'ipotesi, sollevata da Luigi Marino, secondo cui l'uso di tale concetto si potrebbe attribuire a «un bisogno di architettonica di Michelet» (*ivi*, p. 172, nota 121). Il problema è complesso in quanto solleva immediatamente anche la domanda circa l'autenticità degli *Zusätze*. Per un'analisi del concetto di *Bildungstrieb* rimando anche a DE CIERI A., *La filosofia dell' “organico” in Hegel*, cit., pp. 374-376; RIEDEL M., *Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjectivität*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965, pp. 121-128 e VON ENGELHARDT D., *Die biologischen Wissenschaften in Hegels Naturphilosophie*, cit., pp. 131-132.

sensi⁵³. Il processo d'assimilazione del mondo esterno operato mediante i sensi diviene però effettivo unicamente mediante il «processo *reale*, ossia il rapporto *pratico*»⁵⁴, il quale rappresenta la prima vera azione dell'organismo nei confronti della sua *Umwelt*.

Nell'*Assimilationsprozeß* si manifesta quindi, già a livello naturale «il dissolvimento della separatezza e contrapposizione, posta dall'intelletto, fra soggetto e oggetto»⁵⁵. Si tratta di una contraddizione con la natura esterna che l'animale cerca di superare ponendo idealmente in sé la natura inorganica nell'assimilazione, ossia introiettando la realtà, che ad esso appare come esterna e quindi inorganica. È nuovamente il *Gefühl* quella struttura fondamentale dell'organismo che, già alla base del *processo teoretico* d'assimilazione, consente ora all'animale il *reale rivolgimento* nei confronti del mondo esteriore e oggettivo: «Il processo reale, ossia il rapporto *pratico* alla natura inorganica», scrive infatti Hegel, comincia «con il *sentire* [*Gefühl*]»⁵⁶ e, più precisamente, con «il sentimento della *mananza* [*Gefühl des Mangels*] e l'*impulso* [*Trieb*] a superarla [*ihn aufzuheben*]»⁵⁷ o, come leggiamo nello *Zusatz* al § 381, introduttivo alla *Philosophie des Geistes*, «la soggettività dell'animale racchiude una contraddizione [*Widerspruch*], e l'impulso [*Trieb*] ad autoconservarsi mediante la soppressione [*durch Aufhebung*] di tale contraddizione»⁵⁸.

L'*Assimilationsprozeß* affonda quindi le sue radici in una strutturale mancanza dell'organismo ma, ancor prima, nella possibilità, che contraddistingue l'essere vivente, di *sentire* (*fühlen*) tale mancanza⁵⁹. La capacità di sentire la mancanza è però da attribuire unicamente alla soggettività animale, poichè solo quest'ultima è un grado di sentirsi. Come specifica Wandschneider, «*sicher leidet auch die Pflanze Mangel, aber*

⁵³ Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, §. 357 Z.¹, p. 1548; tr. it., p. 447.

⁵⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 359, p. 358; tr. it., p. 480.

⁵⁵ ILLETTERATI L., *Vita e organismo*, cit., p. 404.

⁵⁶ HEGEL G.W.F., *Enz A*, § 283, p. 163; tr. it., p. 174.

⁵⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 359, p. 358; tr. it., p. 480. Scrive Bonito Oliva: «La dialettica tra mancanza e impulso è un processo di non-libertà, giacché l'organismo nel desiderio animale è volto verso l'esterno, dunque chiuso nella contraddizione tra il bisogno di conservarsi nella sua singolarità e la necessaria dipendenza dall'esterno in vista della sua sopravvivenza. Nella soddisfazione dei propri appetiti l'animale non è altro che l' "universale tornato a sé" che ha al suo interno l'individualità, cosicché si può dire che l'animale che soddisfa i propri istinti non valica il confine, in cui l'originarsi del sentimento della mancanza e il colmare la mancanza mantengono l'individuo in una perenne ripetizione» (BONITO OLIVA R., *Labirinti e costellazioni. Un percorso ai margini di Hegel*, Milano/Udine, Mimesis, 2008, p. 57).

⁵⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 381 Z., p. 929; tr. it., p. 89.

⁵⁹ Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 359 *Anm.*, 358; tr. it., p. 480.

*sie erleidet ihn nicht; sie hat nur Mangel, aber er ist nicht für die Pflanze selbst*⁶⁰. Ecco perché Hegel può affermare che «provare dolore [*Schmerz zu empfinden*] è dunque un privilegio delle nature superiori»⁶¹. Un dolore che è da intendersi come capacità di sentire la mancanza e non va invece identificato con la mancanza *tout court*, poiché altrimenti non sarebbe più un privilegio dei viventi. Poiché infatti l'organismo animale è «nella natura [...] il concetto che è l'unità di *se stesso* e del *suo opposto determinato*»⁶², esso soltanto si rivela esser in grado di sopportare la contraddizione che lo lacera come negatività interiore, come elemento determinante la propria costituzione ontologica di soggetto⁶³.

L'*Assimilationsprozeß* si origina quindi da quell'originaria capacità di sentire (*fühlen*) la mancanza che è per Hegel «la condizione di un venir eccitato [*eines Erregtwerdens*] dall'esterno»⁶⁴ e non, invece, dal mero stimolo che il vivente riceve dal mondo esterno. In questa affermazione si può riconoscere il valore speculativo che implicitamente Hegel attribuisce alla “teoria dell'eccitabilità” elaborata da John Brown (1735-1788)⁶⁵, alla quale va riconosciuto il merito di pensare l'eccitabilità come

⁶⁰ WANDSCHNEIDER D., *Anfänge des Seelischen in der Natur*, cit., p. 455. Spiega anche Giacomoni che «a certain degree of awareness is necessary in order to be able to overcome the limits: this is not possible in the vegetal organism, because it can only arise if the nutrition is not a “continuous flow”, but an interrupted process which produces, because of its essence, a sense of lack, when the animal is hungry or thirsty: this is the first, obscure sense of the self that we can find in the superior forms of animal organism» (GIACOMONI P., *Desire and Nature*, cit., 121).

⁶¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 359 Z., p. 1552; tr. it., p. 483. Cfr. anche HEGEL G.W.F., *WL II*, pp. 187-188; tr. it., vol. II, p. 874, dove Hegel scrive: «Il dolore [*Schmerz*] è quindi il privilegio delle nature viventi; essendo il concetto che esiste, esse sono una realtà di questa forza infinita, che cioè sono in sé la negatività di loro stesse, che questa loro negatività è per loro, ch'esse si mantengono nel loro esser altro. – C'è chi dice che la contraddizione non si può pensare: ma essa nel dolore del vivente, è piuttosto una esistenza reale».

⁶² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 359 *Anm.*, p. 358; tr. it., p. 480.

⁶³ «Un ente che ha la contraddizione di sé in se stesso ed è capace di sostenerla, è il *soggetto*, e questo costituisce la sua *infinità*» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 359 *Anm.*, p. 358; tr. it., p. 480). Giacomoni ha messo in luce che «the element of deficiency is the key-moment in the hegelian analysis: a negative feature of the animal organism, the fact of being dependent from inorganic nature, its lack of self-sufficiency shows its immanent necessity to overcome its finitude and to reach an actual inclination or openness to infinity» (GIACOMONI P., *Desire and Nature*, p. 121). Anche Heidegger ha posto in luce, benché entro un orizzonte critico, il rapporto complesso tra *Endlichkeit* e *Unendlichkeit* (cfr. HEIDEGGER M., *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, tr. it. a cura di E. Mazzarella, Napoli, Guida, 1988, p. 74).

⁶⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 359 *Anm.*, p. 358; tr. it., p. 480.

⁶⁵ John Brown (1735-1788), nei suoi *Elementa Medicinæ* (1780) (cfr. BROWN J., *Elementa Medicinæ*, Edinburgi, C. Denovan, 1784), illustra una teoria la cui tesi centrale è l'idea che la vita, che è sempre «vita d'un organismo capace di una sua “eccitabilità” e suscettibile di stimoli», è uno stato che necessita d'esser costantemente sollecitato da tali stimoli, l'azione dei quali dev'esser «proporzionata alla “eccitabilità” dell'organismo per assicurare quel livello medio di eccitazione – l'equilibrio – in cui consiste la salute» (POGGI S., *Fluido nervoso, elettricità, magnetismo animale*, in: *Storia della scienza moderna e contemporanea*, cit., vol. I, pp. 645-671, qui pp. 651-652). La malattia si origina

elemento imprescindibile al fine dell'instaurarsi di una qualsiasi relazione tra il vivente e il mondo ad esso esterno.

Che per l'organismo la determinazione dell'essere *eccitato* [*Erregtwerden*] da *potenze esterne* sia subentrata a quella dell'*azione di cause esterne*, è un passo importante nella sua vera rappresentazione. Comincia così l'idealismo per cui in generale nulla potrebbe avere una relazione positiva al vivente, se la sua possibilità non si trovasse nel vivente stesso in sé e per sé, e cioè non fosse determinata mediante il concetto, e quindi senz'altro immanente al soggetto⁶⁶.

Nell'*Assimilationsprozeß* l'animale si determina quindi come quell'organismo vivente che è al contempo in grado di aprirsi al mondo che lo circonda, di affermare la propria identità nella *Beziehung* con l'esteriorità e di sopperire, anche se mai durevolmente, mediante questo suo protendersi verso l'esterno, alla finitezza che lo caratterizza e che si manifesta nel sentimento della mancanza e, conseguentemente, nel bisogno (*Bedürfnis*). Emerge quindi, in tale processo, tanto la strutturale finitezza e insufficienza propria della condizione biologica, quanto, al contempo, la costante tensione dell'animale – il quale *fühlt* questa situazione – a oltrepassare tale stato, tentando di appagare l'indigenza che lo inquieta: ed è proprio l'esperienza della negatività che

conseguentemente se tale equilibrio viene meno, e può essere legata a stati sia "stenici", sia "astenici" dell'organismo. Il compito del medico consiste allora nell'intervenire su tali stati, modificando in senso positivo o negativo lo stato di "eccitazione". A titolo esemplificativo, nel caso di malattie "asteniche", al paziente vengono somministrate bevande alcoliche o ammoniache, mentre salassi, lassativi e impacchi freddi vengono applicati nel caso di malattie "steniche". Brown viene così «a opporre alla patologia "umorale" una concezione della malattia meno legata alla assunzione di concezioni [...] che erano ormai in contrasto con molti dei dati della concreta osservazione patologica» (*ivi*, p. 652). Tale dottrina sembra poter offrire un'adeguata risposta all'esigenza «d'una costruzione d'un quadro coerente delle funzioni del vivente e delle loro varie conformazioni che mostrava di essere dominante nel dibattito medico del tempo» (*ibid.*). Le teorie mediche di Brown non godono tuttavia di particolare fortuna in Francia né in Gran Bretagna, dove l'impianto "solidistico" della patologia ha già acquistato una sua piena consistenza, mentre hanno un impatto decisivo sull'area germanica e in particolare all'interno del movimento dei *Naturphilosophen*. Il contesto culturale tedesco è caratterizzato, ancora negli anni Ottanta del Settecento, dalla presenza di un approccio fondato sulla nozione degli "umori" in patologia, approccio che è, per svariati aspetti, in contrasto con l'affermarsi, nella discussione intorno alle "scienze della vita", di un punto di vista vitalistico. Si chiarisce in tal modo il successo che le teorie browniane ottengono in Germania: esse sono la conferma della necessità del superamento, sul concreto piano della terapia, di quell'approccio "umoristico" che, «vista [...] la direzione assunta dallo sviluppo delle "scienze della vita", aveva mostrato di agire da elemento frenante e che [...] aveva mostrato la sua piena inadeguatezza nella cura di alcune epidemie verificatesi nei territori tedeschi nel corso degli anni dal 1740 al 1780 circa» (*Fluido nervoso, elettricità, magnetismo animale*, cit., pp. 654-655). Per un'analisi dell'influenza del brownismo entro la cultura romantica tedesca cfr. AYRAULT R., *La genèse du romantisme allemand*, vol. I, Paris, Aubier, 1961, pp. 304-311 e CANGUILHELM G., *Un'ideologia medica esemplare, il sistema di Brown*, in: *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, tr. it. di P. Jervis, Firenze, La Nuova Italia, 1992, pp. 39-47.

⁶⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 359 *Anm.*, p. 359; tr. it., p. 481.

spinge il vivente a superare i propri limiti e a instaurare una relazione con l'esteriorità e l'alterità. Questo impulso (*Trieb*) dell'organismo vivente, che crea la tensione a sopprimere realmente il sentimento della mancanza, è l'istinto (*Instinkt*) dell'animale, ossia, come scrive Hegel, «l'attività finalistica [*Zwecktätigkeit*] operante in modo inconsapevole»⁶⁷.

2.4. L'ANIMA ANIMALE SULLO SFONDO DELLA NEUROFISIOLOGIA CONTEMPORANEA

Il *Trieb* naturale non è quindi una rappresentazione (intenzionale) o una sorta di entità meramente mentale che causerebbe determinati movimenti fisici, quanto piuttosto un' "attività" propria dell'organismo stesso, provocata da una «eccitazione interna» e finalizzata a «superare» nuovamente tale eccitazione⁶⁸. Nemmeno l'eccitazione interna viene concepita come un processo meramente mentale. Anche se Hegel non descrive dettagliatamente la sua struttura, la concezione da lui elaborata attingendo a importanti studi di neurofisiologia a lui contemporanei – come dimostrano i riferimenti, rinvenibili negli *Zusätze*, a J.H.F. Autenrieth, G.R. Treviranus, A.B. Richerand e a M.F.X. Bichat⁶⁹ – e tratteggiata nei §§ 353-362 enciclopedici e nel paragrafo della *Wissenschaft der Logik* (1816) dedicato al "Lebensprozeß" risulta essere piuttosto chiara: ogni attività, dell'organismo animale, comprese quelle motorie, viene innescata e regolata mediante l'attività nervosa. Il sistema nervoso vegetativo – che Hegel definisce «sistema proprio della riproduzione» del «nervo simpatico con i gangli»⁷⁰ – provvede a trasmettere le informazioni (*Gefühle*), provenienti dall'interno dell'organismo, al cervello, centro del sistema della sensibilità, mentre quello che Hegel chiama il «sistema del cervello», e

⁶⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 360 *Anm.*, p. 361; tr. it., p. 484. Cfr. il capitolo 1.3.2. intitolato *Alle origini della concezione hegeliana dell'organismo*.

⁶⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, §§ 360-361, pp. 361-362 u. 1553-1554; tr. it., pp. 484-486.

⁶⁹ Cfr. AUTENRIETH J.H.F., *Handbuch der empirischen und menschlichen Physiologie*, 3 Bde., Tübingen, Heerbrandt, 1801-1802; TREVIRANUS G.R., *Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Ärzte*, 6 Bde., Göttingen, J.F. Rower, 1802-1822; RICHERAND A.B., *Nouveaux éléments de physiologie*, Paris, Richard, Caille et Ravier, 1801; BICHAT M.F.X., *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, cit.. Per quanto concerne il ruolo di questi studi nella storia delle teorie delle funzioni cerebrali e del sistema nervoso vegetativo (o autonomo) rimando a CLARKE E., JACYNA L.S., *Nineteenth-Century Origins of Neuroscientific Concepts*, Berkeley, University of California Press, 1987, pp. 27 ss., 248-249 e 322-369 *passim*.

⁷⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 354, p. 355; tr. it., p. 455.

che possiamo definire “sistema sensomotorio”, assolve alla funzione di trasformare l’attività degli afferenti «nervi della sensazione [*Nerven der Empfindung*]] nell’attività degli efferenti nervi «del movimento»⁷¹.

Non è qui necessario ripercorrere dettagliatamente le ipotesi neurofisiologiche tratteggiate da Hegel. Basti rimarcare il fatto che Hegel intende designare, con il termine «eccitazione interna» che sarebbe responsabile di causare *Triebe*, null’altro che l’attività del sistema nervoso vegetativo e l’attività di quei nervi sensori che pertengono al senso del cosiddetto “Gefühl”⁷². Il nesso funzionale sussistente tra il sistema nervoso vegetativo e quello sensomotorio viene da Hegel descritto secondo il modello di un sistema cibernetico. Insieme questi sottosistemi informano per così dire, mediante i loro stati di eccitazione, il “centro” del sistema della sensibilità, ossia il cervello, sulla differenza che sussiste tra ciò che dovrebbe essere e ciò che è, e suscitano in tal modo *Triebe* e *Instinkte*. Che il sistema nervoso vegetativo possa avere anche altre funzioni autonome, per esempio la regolazione dell’attività cardiaca, delle ghiandole o della respirazione, non viene qui preso in considerazione. Queste funzioni vengono da Hegel descritte come risultanti da un’interazione coi sistemi dell’irritabilità e della riproduzione⁷³.

Quello che qui è importante sottolineare è che, al posto del termine “informazioni” Hegel parla di “Gefühl”, mentre l’espressione “differenza tra ciò che

⁷¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 354, p. 355; tr. it., p. 455.

⁷² Hegel definisce quello che propriamente è il *Gefühlssinn* mediante il termine *Gefühl*, poichè sembra voler comprendere sotto questo termine non soltanto *Empfindungen* esterne quali *Empfindungen* tattili o di caldo-freddo, bensì anche *Empfindungen* interne, tra cui forse anche ciò che oggi viene definita *propriocezione*. Plausibile è inoltre anche il fatto che Hegel si proponga di riassumere, sotto il concetto di *Gefühlssinn* (cfr. § 358), determinate attività del sistema nervoso vegetativo con altre appartenenti al sistema sensomotorio. Questo sarebbe coerente – insieme al fatto che Hegel considera lo sviluppo dei restanti sensi (ossia dell’olfatto, del gusto, della vista e dell’udito) come differenziazioni del *Gefühlssinns* (§ 357) – col fatto che, nella prima edizione dell’*Enzyklopädie*, definisce il *Gefühl* (nel senso di “tatto”) quale «senso universale [*allgemeinen Sinn*]]» (cfr. HEGEL G.W.F., *Enz A*, § 282 *Anm.*, p. 163; tr. it., p. 174). Nelle edizioni successive non compare più il termine «senso universale», presumibilmente per evitare sovrapposizioni con il *sensus communis* aristotelico. Contrariamente al *sensus communis* manca infatti al *Gefühl*, inteso quale senso, l’intenzionalità e la capacità di riflessione, ossia la capacità di “sentire” le *Empfindungen*, e che Hegel tematizza successivamente, nel paragrafo antropologico dedicato all’analisi della *fühlende Seele*. È inoltre evidente che Hegel considera il sistema nervoso vegetativo e quello sensomotorio quali sottosistemi di un sistema più ampio, che egli chiama «sistema della sensibilità» o, più semplicemente, «sistema nervoso», a cui appartiene anche, quale terzo sottosistema, il «sistema osseo» (cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 354, p. 354; tr. it., p. 455).

⁷³ Sul ruolo dei concetti di “irritabilità” e “sensibilità” nella storia della neurofisiologia rimando a NEUBURGER M., *Die historische Entwicklung der experimentellen Gehirn- und Rückenmarksphysiologie vor Flourens*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1897.

dovrebbe essere e ciò che è”, viene resa dal filosofo mediante il termine “mancanza” (*Mangel*)⁷⁴. Nelle *Anmerkungen* ai §§ 359, 60 e 204 sottolinea inoltre che la mancanza non è da intendersi come una mera assenza, nel senso di un “Nichtvorhandensein”; la mancanza è piuttosto un’inadeguatezza, una non corrispondenza o, secondo la terminologia hegeliana, una «contraddizione»⁷⁵ tra ciò che dovrebbe essere e ciò che è. Al posto di “ciò che dovrebbe essere” Hegel parla di “concetto” mentre “esteriorità” è il termine usato per indicare ciò che è⁷⁶. “Concetto” è inoltre un altro termine per indicare l’articolazione di tutte le parti del corpo a costituire un organismo in grado di autoconservarsi. Il termine “concetto” designa quindi lo *Zweck* oggettivo ma mai realizzato (o perlomeno mai in modo definitivo), che l’organismo è in quanto *Selbstzweck*. Tuttavia il vivente non è in grado né di pensare né di rappresentarsi questo scopo oggettivo. In quanto viene sospinto dalla mancanza, ha però *Gefühle* in cui il fine interno si rende manifesto, per quanto si mostri in modo indiretto, ossia nel fatto che l’organismo viene eccitato e che in questo stato di eccitazione si palesa la differenza tra “concetto” e “esteriorità” o, altrimenti detto, la loro “contraddizione”.

Poichè il fine interno oggettivo dell’organismo (il suo “concetto”) si manifesta solo nel *Gefühl*, esiste nella natura come qualcosa di meramente soggettivo e, in quanto *Gefühlsinhalt* è precisamente ciò che Hegel chiama “natürliche Seele”, per la quale non esiste ancora la differenza intenzionale tra *Fühlen* e *Gefühltem*. La *natürliche Seele* così descritta, precisa Wolff, «ist nicht identisch mit den materiellen (raum-zeitlichen) Erregungszuständen des Nervensystems, sondern sie ist der (als *Gefühl* sich manifestierende Sollwert), auf den es eingestellt ist»⁷⁷.

Hegel sembra quindi riprendere e adattare la concezione aristotelica delle funzioni dell’anima alle scoperte della moderna fisiologia. Più precisamente, in quanto considera la sensibilità del sistema nervoso come «l’esistere dell’anima che è dentro di sé»⁷⁸, Hegel riesce a determinare con maggiore precisione quell’unità funzionale dell’anima vegetativa con quella sensitiva che già Aristotele ha avuto il merito di rinvenire⁷⁹. Il

⁷⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 359; pp. 358 ss.; tr. it., pp. 480 ss.

⁷⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 359 *Anm.*, p. 358; tr. it., p. 480.

⁷⁶ Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 359, pp. 358 ss.; tr. it., pp. 480 ss.

⁷⁷ WOLFF M., *Das Körper-Seele-Problem*, cit., p. 139.

⁷⁸ HEGEL G.W.F., *WL II*, p. 185; tr. it., p. 872.

⁷⁹ Scrive Aristotele che «in realtà senza la facoltà nutritiva [ἄνευ τοῦ θρεπτικοῦ] non esiste quella sensitiva [τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν] [...]. Tra gli esseri, poi, capaci di sensazione [τῶν αἰσθητικῶν], [...]

sistema nervoso vegetativo informa l'organismo circa le mancanze interiori e poiché queste informazioni, che vengono chiamate "Gefühl", informano l'organismo sullo stato in cui esso versa, costituiscono quello che Hegel definisce "Selbstgefühl", ma che a questo livello è ancora «indeterminato e involontario»⁸⁰. Soltanto in seguito all'interazione con l'attività sensomotoria dell'organismo quest'ultimo si sviluppa in «sentimento determinato [*bestimmtes Gefühl*]]»⁸¹ e in «bisogno [*Bedürfnis*]]»⁸².

Per questo motivo, al fine di suscitare *Trieb* e *Instinkt* non è sufficiente l'eccitazione interna che si origina all'interno del sistema vegetativo, ma è necessaria l'interazione con le informazioni provenienti dai sensi che consentono all'organismo di orientarsi nel mondo, ossia quello che Hegel definisce il "processo teoretico" dell'animale, quella forma di assimilazione del mondo circostante che avviene attraverso la molteplicità dei sensi. La *natürliche Seele* non è quindi né solamente un astratto principio dell'automovimento né un singolo e astratto *Gefühl*. Piuttosto determinati singoli *Gefühle* e l'automovimento dell'organismo animale si ingenerano unicamente grazie all'interazione di svariate funzioni del sistema nervoso.

Questo sguardo alle pagine della *Naturphilosophie* ha permesso di ricostruire lo sfondo che consente di comprendere l'emergere di *Empfindung* e *Gefühl* già nell'organismo animale, laddove il *Gefühl* indica quella capacità di *sentire* di cui esso è provvisto e che gli consente di entrare in contatto col mondo circostante e con altre singolarità. È un *fühlen* che manca alla pianta⁸³, la quale non è ancora propriamente *Subjektivität*, principio che si realizza, nel mondo della natura, solo con l'animale: «L'animale ha», scrive Hegel, «anche la natura vegetale, un rapporto alla luce, all'aria, all'acqua; ma in più ha la sensazione [*Empfindung*], a cui nell'uomo si aggiunge pure il pensiero»⁸⁴. Ed è proprio il pensiero l'elemento che, informandoli di sé, rende *Empfindungen* e *Gefühle* che pure l'animale ha, *Empfindungen* e *Gefühle* prettamente spirituali, quindi umani. Per dirlo con Hegel, solo l'uomo «si eleva al di sopra della

pochissimi, infine, possiedono la ragione [*λογισμὸν*] e il pensiero [*διάνοιαν*]]» (ARISTOTELE, *L'anima*, cit., II, 3, 415 a, 1-9, p. 131).

⁸⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 345, p. 355; tr. it., p. 455.

⁸¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 357, p. 357; tr. it., 476.

⁸² HEGEL G.W.F., *Enz C*, §§ 360-361, pp. 361-362 u. 1553-1554; tr. it., pp. 484-486.

⁸³ Scrive Aristotele: «Le piante non percepiscono [*οὐκ αἰσθάνεται*], pur avendo una determinata parte dell'anima [*ἔχοντα τι μόριον ψυχικὸν*] [ovvero la facoltà vegetativa] e pur subendo una certa azione [*πάσχοντα τι*] dei tangibili (giacché diventano fredde e calde)» (*ivi*, II, 11, 424 a, 33-424 b, 1, p. 183).

⁸⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 351 Z., p. 1519; tr. it., 451.

singularità della sensazione [*Empfindung*] all'universalità del pensiero, al sapere di sé, a cogliere la propria soggettività, il proprio Io. In una parola: l'uomo soltanto è lo spirito pensante e per questo fatto – anzi solo per questo fatto – essenzialmente diverso dalla natura»⁸⁵.

⁸⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 381 Z., p. 934; tr. it., p. 94.

3. L'ABITUDINE E IL CORPO "ADDOMESTICATO"

3.1. LA LIBERAZIONE DELL'ANIMA MEDIANTE L'ABITUDINE

L'abitudine (*Gewohnheit*)¹ svolge un ruolo fondamentale nel processo che conduce la *fühlende Seele*, che abbiamo visto essere l'anima propriamente umana, a superare l'immediatezza dei *Gefühle*, non limitandosi ad accoglierli come qualcosa di dato, ma trasformando ciò che essa sente: giungerà così a riconoscersi come coscienza (*Bewußtsein*) in grado finalmente di distinguere *Empfindungen* e *Empfundenes*, ossia di separare in modo intenzionale dall'*Empfinden* il molteplice contenuto delle *Empfindungen* e di attribuire tale contenuto a «un oggetto», a un mondo «esterno»².

Prima di compiere tale distinzione *Gefühle* e *Empfindungen*, quali contenuti dell'anima, non rappresentano nulla né si riferiscono intenzionalmente agli oggetti delle *Empfindungen* e dei *Gefühle*. Spiega infatti Hegel nel *Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes* (1822/25) che l'*Empfinden* di dolore così come l'*Empfinden* di caldo, di colore, di collera o di gioia è solo apparentemente intenzionale. Questo il motivo per cui parlare di simili *Empfindungen* è, in fondo, un'espressione pleonastica non tanto diversa da quando diciamo "sento una sensazione tattile" invece di "ho una sensazione tattile".

Se io dico [:] io sento [*ich fühle*] qualcosa di duro o di caldo, o vedo qualcosa di rosso, o ho un sentimento [*Gefühl*] del *diritto* e del *torto*, questa differenziazione appartiene alla mia coscienza o riflessione, la quale costituisce la differenziazione della sensazione soggettiva [*Empfindung*] e del suo oggetto, una differenziazione che non appartiene ancora alla sensazione in quanto tale. – Io sento gioia, dolore, collera ecc. è una espressione pleonastica in quanto che gioia, dolore, collera ecc. sono esse stesse sensazioni, e questa espressione rappresenta dapprima soltanto il mio sentire in generale e poi la sensazione particolare, che io ho³.

¹ Oltre a essere un tema classico per gli studi sull'*embodiment* e sulla costituzione dello schema corporeo, il tema dell'abitudine è tornato di recente in primo piano nel dibattito sul naturalismo. In proposito cfr. FORMAN D., *Second Nature and Spirit: Hegel on the Role of Habit in the Appearance of Perceptual Consciousness*, in: «The Southern Journal of Philosophy», 48, 4, 2010, pp. 325-352; PINKARD T., *Hegel's Naturalism*, cit.; TESTA I., *Hegel's Naturalism or Soul and Body in the Encyclopedia*, cit..

² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 412, p. 421; tr. it., p. 251.

³ HEGEL G.W.F., *FPG*, pp. 237-238; tr. it., p. 108.

L'anima, a questo grado del suo sviluppo, sente unicamente i propri *Gefühle* o, come Hegel spiega a lezione, «è ancora *sprofondata* nel proprio contenuto, vi si *perde*»⁴, colpita in modo contingente ora da questa, ora da quell'altra *Empfindung*. Solo quando la coscienza riesce a distinguere soggetto e oggetto, i *Gefühle* forniscono informazioni sulle condizioni in cui versa il corpo e sulla sua posizione nel mondo. Per questo motivo, secondo Hegel, *Gefühle* ed *Empfindungen* dell'anima non sono, contrariamente a quanto sostiene Damasio, «altrettanto cognitivi quanto qualsiasi altra immagine percettiva»⁵. Nonostante siano, come abbiamo visto, sempre connessi a eccitazioni neurali legate a loro volta ad altre modificazioni fisiologiche, pongono l'anima in relazione unicamente con se stessa, senza fornire alcuna conoscenza del cervello, del resto del corpo o di entrambi nella loro totalità fisiologica.

Se, nella «vita del sentimento [*Gefühlsleben*]]»⁶, l'anima è quindi immersa nella particolarità di *Gefühle*, *Empfindungen*, *Leidenschaften*, *Triebe*, *Begierden* e relativi appagamenti, l'abitudine avvia un processo finalizzato a liberare l'uomo «dalle sensazioni [*Empfindungen*] da cui è affetto»⁷. Ciò è importante perché se l'anima restasse irretita nel *Gefühlsleben* non potrebbe elevarsi a coscienza (*Bewusstsein*). Altrimenti detto, mediante l'abitudine l'anima – che per quanto sia il livello più basso dello spirito, è propriamente il medio tra spirito e corporeità e ciò che li lega – inizia a sviluppare, come vedremo, funzioni spirituali sempre più elevate.

Anche l'animale – come è stato argomentato – in quanto determinato dall'interno e non solo esteriormente, è soggettività; questo il motivo per cui esso è, proprio come l'uomo, suscettibile di *Bedürfnis*, *Trieb* ed *Empfindung*. Ciò che però distingue l'anima animale da quella umana è che la prima «appare sempre come facente tutt'uno con la determinatezza della sensazione [*Empfindung*] o dell'eccitazione, come legata ad una determinatezza»⁸. Nell'anima animale ogni singola *Empfindung* occupa quindi interamente l'anima, imprigionandola alla presenza immediata di ciò che è sensibilmente percettibile.

⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 Z., p. 1055; tr. it., p. 243.

⁵ DAMASIO A.R., *L'errore di Cartesio*, cit., p. 227.

⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 409, p. 414; tr. it., p. 238.

⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 *Anm.*, p. 417; tr. it., p. 240.

⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 381 Z., p. 929; tr. it., p. 89.

Solo l'anima umana «si eleva al disopra della singolarità della sensazione [*Empfindung*] all'universalità del pensiero, al sapere di sé, a cogliere la propria soggettività, il proprio Io. In una parola: l'uomo soltanto è lo spirito pensante e per questo fatto [...] essenzialmente diverso dalla natura»⁹. Ed è proprio grazie all'abitudine che l'anima umana inizia a svincolarsi da ciò che le è dato in modo immediato.

Ciò non toglie, come leggiamo nelle *Vorlesungen* del 1827/28, che anche l'animale possa sviluppare abitudini o, meglio, abilità quando viene ammaestrato, come argomenterò in seguito. Quello che mi preme sottolineare è che unicamente l'anima umana, lo spirito, si stacca dalla natura e supera l'esteriorità. Ogni attività dello spirito non è che un modo di ricondurre l'esteriorità all'interiorità che è lo spirito stesso: lo spirito nega l'esteriorità della natura, la assimila a sé e così la idealizza. Il passaggio dalla necessità alla libertà non è semplice ma è un procedere per gradi, attraverso numerosi momenti – la cui esposizione è la materia della *Naturphilosophie* – a partire dal processo di formazione della soggettività nell'organismo animale, sino alla soggettività che, nell'uomo, ha per oggetto se stessa. La libertà nei confronti della natura consiste precisamente nel fatto che il soggetto può astrarre dalle singole *Empfindungen* che prova, e che non pervadono quindi più interamente la sua anima. Ed è precisamente l'abitudine che avvia questo processo di liberazione.

Quando ci abituiamo a qualcosa, infatti, il grado d'attenzione che prestiamo nei suoi confronti cala in modo notevole. In tal modo l'abitudine consente una prima liberazione dello spirito in quanto l'anima non risponde più immediatamente allo stimolo ad essa presente e può occuparsi d'altro. L'abitudine implica la riduzione della forza con cui uno stimolo è sentito, ossia, nel linguaggio hegeliano, non è che la negazione della *Empfindung* immediata, e la liberazione da essa¹⁰. Liberazione che, va

⁹ HEGL G.W.F., *Enz C*, § 381 Z., p. 934; tr. it., pp. 93-94.

¹⁰ La liberazione da *Empfindungen* e *Gefühle* prodotta dall'abitudine non va intesa come soggiacente a un'opposizione tra apprensione sensoriale e spontaneità, quanto quale tensione intrinseca alla propria natura. Tale struttura è stata interpretata da Catherine Malabou come un caso di ipotiposi. L'abitudine, così come è concepita da Hegel è, secondo Malabou, «a process whereby the psychic and the somatic are translated into one another, is a genuine plasticity. It fashions the human by an incorporation (*Verleiblichung*) or rather an incarnation of the spiritual, similar to an *hypotyposis*. The “exemplary individuality” which is man “sculpted” by habit discloses, as if in a Greek statue, the unity of essence and accident» (cfr. MALABOU C., *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, London/New York, Routledge, 2005, p. 26). Malabou rinviene inoltre nell'abitudine il termine medio del sillogismo che congiunge particolarità («particularity of feeling») e universalità («those same particulars having become the “forms” in which spirit is active»). In tal modo l'anima «comes to enjoy a position between

anticipato, non è conseguenza di una rimozione della vita affettiva: è soltanto «riducendo la particolarità dei sentimenti [...] ad essere, in lei, una determinazione solamente *essente*»¹¹, che l'anima fa dei propri contenuti e disposizioni un suo stabile possesso, divenendo indifferente nei confronti dei propri *Gefühle* e delle proprie *Empfindungen*.

Il termine abitudine deriva dal latino *habitus* (da *habitus*), a sua volta derivato dal verbo *habere*, ossia "avere, possedere". L'abitudine è quindi un modo di avere, ossia una forma di possesso. La stessa connessione semantica è rinvenibile tra il sostantivo greco ἔξις e il verbo ἔχειν. Il significato di questo verbo è "avere", tuttavia, se seguito da un avverbio, amplia il proprio significato sino a designare un determinato modo di essere: ἔχειν designa, quindi, un modo particolare di avere che diviene un modo di essere¹².

Hegel distingue tre diverse forme di abitudine: l'indurimento (*Abhärtung*) contro le *Empfindungen* sgradevoli; l'indifferenza verso l'appagamento (*Gleichgültigkeit*

abstraction and rigidity» (*ivi*, p. 37). Tuttavia, la lettura offerta da Malabou enfatizza il fatto che l'abitudine sia la forma idealizzata del corpo al punto di riprodurre, invece di superare, lo iato tra ideale e corporale. Interpretando infatti l'abitudine come plasticità, in virtù della sua capacità di penetrare e dar forma al corpo grazie al lavoro dell'anima, la dicotomia tra ideale e corporale non viene superata. Certamente la trattazione dell'abitudine offerta da Hegel evoca un modello plastico, tuttavia quest'ultimo sembra approssimarsi più alla concezione che della plasticità avanza William James che alla scultura greca. Secondo James infatti, «*plasticity*, then, in the wide sense of the word, means the possession of a structure weak enough to yield an influence, but strong enough not yield all at once. Each relatively stable phase of equilibrium in such a structure is marked by what we may call a new set of habits» (JAMES W., *The Principles of Psychology*, Cambridge (MA)/London, Harvard University Press, 2 voll., 1981, p. 110). Secondo James la capacità che l'abitudine ha di "formare" è legata alla natura plastica della fisiologia del sistema nervoso. L'abitudine riduce così i movimenti necessari a conseguire un determinato risultato diminuendo altresì il livello di attenzione che il soggetto impiega per compiere certe azioni. Basandosi su una serie di ricerche sperimentali e applicate James giunge ad affermare che l'abitudine dipende dal modo in cui un flusso di sensazioni viene impresso nella struttura del sistema nervoso, sollevando così una questione che risulta essere di primaria importanza anche entro la trattazione hegeliana dell'abitudine: il dare forma alla *Empfindungs-* e *Gefühlssphäre* non implica che il corpo sia a sua volta già permeato di una forma, ma che queste si sviluppino indipendentemente da facoltà di ordine superiore. Questo è il motivo per cui Hegel auspica la nascita di una "fisiologia psichica" e mostra interesse per la somatizzazione delle *Empfindungen*. Se James ritiene però che sia il potere dell'abitudine a determinare la fissità del carattere e delle *routines* dell'uomo (cfr. WEISS G., *Can an Old Dog Learn New Tricks? Habitual Horizons in James, Bourdieu, and Merleau-Ponty*, in: G. Weiss (ed.), *Intertwinings: Interdisciplinary Encounters with Merleau-Ponty*, Albany (NY), State University of New York Press, 2008, pp. 223-240, qui p. 227) per Hegel la fisiologia non può invece essere determinante, poiché la ripetizione frequente di cui consta il processo dell'abitudine determina uno schema di auto-riferimento che è necessario affinché l'anima possa elevarsi a coscienza.

¹¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410, p. 415; tr. it., p. 238.

¹² Scrive in proposito Ferrarin: «When I have something, I am not that something: I am not immersed in it; I have a relation to and thus a distance from it, hence also the possibility of changing it and influencing it» (FERRARIN A., *Hegel and Aristotle*, cit., p. 278).

gegen die Befriedigung) di appetiti e impulsi e, infine, l'abilità (*Geschicklichkeit*). Per quanto concerne la prima forma di abitudine, in essa, determinate *Empfindungen* esterne immediate (ossia quelle che il soggetto sente prima di abituarsi ad esse) quali quelle di freddo, di caldo o di stanchezza delle membra, ma anche di *Empfindungen* interne, come ad esempio un dolore corporeo, vengono sì sentite dall'anima, tuttavia, a seguito della loro ripetuta ricorrenza, vengono "negate" e "poste come indifferenti". Altrimenti detto l'anima, che si è indurita a sopportarle, non si trova più "coinvolta" in queste *Empfindungen* spiacevoli che, a seguito della loro ripetizione, perdono il loro significato singolare per il soggetto; quest'ultimo si staglia dinanzi ad esse come un osservatore disinteressato e in ciò sembra quasi accogliere l'invito husserliano a fare *epochè*¹³.

L'indurimento contro le sensazioni [*Empfindungen*] esterne (il gelo, il caldo, la stanchezza delle membra ecc., il sapore ecc.), come l'indurimento dell'animo contro le disgrazie, è una forza, in quanto, mentre certo il gelo e le disgrazie sono sentiti [*empfunden*] dall'uomo, una tale affezione è abbassata ad un'esteriorità e ad un'immediatezza; l'essere *universale* dell'anima vi si conserva come *astratto*, ed il sentimento di sé [*Selbstgefühl*] come tale, la coscienza, la riflessione ed ogni altro scopo ed attività, non vi è più coinvolto¹⁴.

L'indurimento non è quindi da intendersi quale totale insensibilità perché le *Empfindungen* vengono pur sempre "sentite" (*empfunden*). È piuttosto la ripetuta ricorrenza di determinate *Empfindungen* che fa sì che queste ultime perdano il loro significato per il soggetto senziente, il quale riesce, in tal modo, a "sentire" anche altre *Empfindungen*. Hegel ha qui presenti quei fenomeni che la moderna fisiologia sensoriale descrive come "adattamento sensoriale", ossia la modificazione funzionale che si verifica in un recettore sensoriale in particolari condizioni di stimolazione.

Più precisamente, oggi si parla di "adattamento negativo" o "abituazione" quando una stimolazione prolungata e monotona induce una diminuzione di sensibilità. Similmente, secondo Hegel, molte *Empfindungen* cessano di esistere in quanto tali in virtù della loro «ripetizione»¹⁵, nonostante ciò che viene *empfunden* non smetta di stimolare l'apparato sensoriale. Questo è possibile se tra l'*Empfindung* attuale e

¹³ «Die Entlastung besteht eigentlich darin, daß durch die Gewohnheit eine vielzahl von Empfindungen unter die Wahrnehmungsschwelle fallen und durch das Nicht-bemerkt-werden das Erleben anderer Empfindungen und Gefühle möglich wird» (cfr. SCHÄFER R., *Das prozedurale Leib-Seele-Konzept bei Hegel*, cit., pp. 219-220).

¹⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 *Anm.*, p. 417; tr. it., p. 240.

¹⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410, p. 416; tr. it., p. 239.

Empfindungen provate in precedenza sussiste, come osserva Richard D. Winfield, una sorta di somiglianza, derivante da «regularities in the neurophysiology of the animal organism and its interaction with the encompassing biosphere»¹⁶. In tal caso la prima sarà una "ripetizione" delle seconde, ossia una seconda occorrenza dello stesso tipo di *Empfindungen*. Nonostante ogni *Empfindung* rimanga singolare e contingente, l'anima assume così, in modo automatico, nuovi e costanti modelli di risposta a determinati stimoli.

Proprio per via di questo automatismo Hegel può affermare che tra abitudine e memoria (*Gedächtnis*) sussiste un nesso profondo: il primo di questi automatismi psicologici è conseguenza della ripetizione di *Empfindungen* simili tra loro mentre la seconda insorge dalla ripetizione di simili intuizioni e rappresentazioni¹⁷. La memoria può, più precisamente, essere considerata una più sofisticata forma di abitudine, poiché coinvolge non soltanto l'anima, ma anche la coscienza e l'intelligenza, e consente non solo l'interiorizzazione dei segni, ma anche la loro apprensione e riproduzione. Diversamente dall'abitudine, che dipende da affezioni fisico-sensoriali, la memoria è il potere intellettuale che regola il linguaggio, conferendo all'intelligenza la più alta forma d'espressione. La memoria si distingue quindi dall'abitudine in quanto presuppone uno sforzo attivo ad imparare, né riguarda l'acquisizione di abilità motorie ma unicamente l'apprendimento di contenuti¹⁸.

Mediante l'abitudine, invece, l'anima acquisisce una preconsa e non discorsiva rimembranza delle *Empfindungen* – e delle disposizioni motorie acquisite ad esse connesse – che ha precedentemente provato. L'abitudine, spiega Winfield, presenta «past feelings in their imprint upon current feeling and current behavior, without the deliberate recall»¹⁹, che diviene possibile solo quando l'anima si eleva a intelligenza cosciente. Quello del rapporto tra abitudine e memoria è un tema importante anche perché mostra che l'abitudine non svolge, secondo Hegel, un ruolo fondamentale

¹⁶ WINFIELD R.D., *The Living Mind*, cit., pp. 11-12.

¹⁷ «L'abitudine è il meccanismo del sentimento di sé, come la memoria è il meccanismo dell'intelligenza» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 *Anm.*, p. 416; tr. it., p. 239).

¹⁸ Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 461, p. 459; tr. it., pp. 327-328. Per un approfondimento del rapporto rinvenuto da Hegel tra abitudine e memoria cfr. MAGRÌ E., *L'auto-riferimento del corpo vivo. Sull'abitudine in Hegel e Merleau-Ponty*, in: D. Manca, E. Magrì, A. Ferrarin (a cura di), *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, Pisa, Edizioni ETS, 2015, pp. 81-100, qui pp. 88-90 e EAD., *The Place of Habit in Hegel's Psychology*, cit., pp. 81-84.

¹⁹ WINFIELD R.D., *The Living Mind*, cit., p. 131.

unicamente nelle pagine antropologiche, ma anche all'interno della *Psychologie*, laddove egli descrive una forma più sofisticata di abitudine, che è appunto la memoria²⁰. Si tratta di un argomento che non approfondirò in questa sede; ciò che qui mi preme argomentare è l'individuazione, da parte di Hegel, di tre forme di abitudine.

Per quanto concerne la seconda forma, leggiamo che, come l'anima può, grazie all'abitudine, indurirsi contro *Empfindungen* che possiamo definire spiacevoli o comunque fastidiose, similmente anche le *Empfindungen* piacevoli, i *Triebe* e le *Begierden* del soggetto possono venire smorzati dall'abitudine al loro soddisfacimento. Come leggiamo nelle *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* del 1827/28,

qui è la mia corporeità, la mia esistenza resa adeguata a ciò nella cui forma deve essere la mia esistenza, all'impulso [*Trieb*]. Questo appagamento è un piacere [*Genuß*], è una sensazione [*Empfindung*]. Questo, il fatto che proprio io per me sono presso di me in questo appagamento, è l'abitudine, in cui l'appagamento appartiene al mio Sé. L'appagamento del desiderio è così smussamento dello stesso e contiene la liberazione da questo, un essere appagato. Ma essendo divenuti abitudine, noi siamo sazi dell'essere-appagati, indifferenti rispetto a questo appagamento. L'appagamento aiuta semplicemente verso un'esteriorizzazione dell'impulso, l'abitudine contiene questo, il fatto che l'appagamento è già mio, è un che di fatto proprio dal mio sentimento di me [*Selbstgefühl*], un nuovo piacere è allora un piacere di un che che già posseggo, che mi è noto²¹.

Questa "abitudine all'appagamento" è quindi una forma più elevata di appagamento che si sviluppa, similmente a quanto avviene nel caso dell'indurimento contro le *Empfindungen* immediate spiacevoli, in seguito al ripetuto appagamento di *Triebe* e *Begierden* del soggetto. Altrimenti detto la reiterata soddisfazione di determinati impulsi e desideri riduce la loro intensità, così come riduce anche il piacere che consegue al loro appagamento.

La liberazione dai *Triebe* cui consegue una forma più elevata di appagamento non può però essere conseguita, secondo l'intendimento hegeliano, abituandosi al non-appagamento, ossia rinunciando costantemente a soddisfare i nostri *Triebe* poiché, in tal caso, questi ultimi persisterebbero.

²⁰ Nelle pagine psicologiche, per quanto non compaia mai espressamente il termine "abitudine", quest'ultima torna a svolgere un ruolo di tutto rilievo. Un indizio è il fatto che Hegel distingue espressamente l'abitudine quale fenomeno corporeo e antropologico dall'«abitudine sviluppata ed attiva nella sfera dello spirito», che, come «ricordo» e «memoria» è da «considerare in seguito» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 *Anm.*, p. 418; tr. it., p. 241).

²¹ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 127; tr. it., p. 204.

L'uomo, in quanto si libera degli impulsi senza appagamento, può giungere a <un> conflitto. Gli impulsi sono necessari: il sistema delle determinazioni della vitalità. La vitalità è essenzialmente un processo ed è in primo luogo realmente effettiva, in quanto essa si soddisfa. Gli impulsi naturali sono essenziali²².

Un'autentica liberazione dai propri *Triebe* non è quindi conseguibile operando una costante rinuncia monastica al loro soddisfacimento, in quanto essi appartengono alla vitalità del soggetto e quest'ultima si esplica proprio nella soddisfazione di *Triebe* e *Bedürfnisse*²³. Rinunciare a questi comporta conseguentemente il rischio di innescare un conflitto con la propria vitalità: «La violenta rinuncia monastica nei loro confronti non ce ne libera, né è razionale quanto al contenuto»²⁴. Altrimenti detto, non è secondo Hegel razionale rinunciare interamente a soddisfare il desiderio di mangiare o l'impulso sessuale, purchè tali desideri e impulsi, così come il loro appagamento, vengano «trattati [...] come determinatezze finite», ossia non divengano principi dominanti o esclusivi della vita del soggetto, ma siano piuttosto «subordinati come momenti nella razionalità del volere»²⁵.

Come ha rilevato Dirk Stederoth, sia nell' "indurimento" sia nell' "abitudine all'appagamento", «bildet sich das fühlende Subjekt als ein durch Allgemeinheiten strukturiertes Selbst in die Leiblichkeit ein, so daß diese gegenüber der Singularität von Empfindungen und Begierden abgestumpft wird, das Selbst sich gegen solche Empfindungen behaupten kann und sich von ihnen befreit»²⁶. Nelle prime due forme di abitudine quindi, «l'essere *universale* dell'anima [...] si conserva come *astratto*»²⁷, indifferente, dinanzi al dolore che affligge il corpo e al desiderio di provare piacere.

Empfindungen e *Gefühle* hanno inoltre sempre come teatro il corpo: conseguentemente queste disposizioni acquisite hanno un fondamento neurofisiologico, così come le alterazioni subite dalle connessioni neurologiche in seguito a ripetute

²² HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 128; tr. it., p. 205.

²³ Anche nelle pagine della *Psychologie*, su cui tornerò in seguito, Hegel afferma, contro i dispositivi di controllo delle passioni prospettati da Rousseau e da Kant, che «impulso [*Trieb*] e passione [*Leidenschaft*] non sono nient'altro che la vitalità del soggetto, secondo la quale esso stesso è presente nel proprio scopo e nella realizzazione di questo» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 475 *Anm.*, p. 473; tr. it., p. 348).

²⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 *Anm.*, p. 417; tr. it., p. 240. A questo proposito sarebbe opportuno distinguere tra gli appagamenti naturalmente necessari e l'umana «moltiplicazione dei bisogni e dei mezzi» (HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 190, p. 166; tr. it., p. 170). Ad eccezione dell'ultimo caso, infatti, con l'espressione «rinuncia monastica» viene fatto riferimento essenzialmente al celibato.

²⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 *Anm.*, p. 417; tr. it., p. 240.

²⁶ STEDEROTH D., *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, cit., p. 225.

²⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 *Anm.*, p. 417; tr. it., p. 240.

sollecitazioni o come alcune espressioni fisiologiche come risposte condizionate a reiterati stimoli. Come spiegherà Charles Darwin nella sua celebre opera del 1872, nei nervi «usati abitualmente» si produce, infatti, una «qualche modificazione fisica»²⁸. Il punto su cui Hegel non sarebbe però convenuto, è considerare questi cambiamenti come ereditari, convinzione sostenuta da Darwin e condivisa anche da studi più recenti, i quali suggeriscono che determinate risposte date dall'organismo all'ambiente circostante possono diventare, se importanti per la sua autoconservazione, caratteri geneticamente assimilati²⁹. Mediante l'abitudine inoltre, sempre secondo Darwin, alcune azioni inizialmente eseguite coscientemente possono divenire atti e movimenti riflessi, compiuti senza che il soggetto ne abbia coscienza³⁰.

Tornando a Hegel, poiché ogni *Gefühl* è connesso non solo a modificazioni fisiologiche ma anche a movimenti corporei, l'abitudine è un mezzo per universalizzare un particolare atteggiamento del corpo vivo; altrimenti detto consente di acquisire comportamenti ricorrenti e meccanici, come avviene nel caso di quella forma d'abitudine che Hegel chiama dell'abilità (*Geschicklichkeit*).

Prima di passare all'analisi di quest'ultima, è doveroso precisare che dalla suddetta suscettibilità alla meccanizzazione deriva anche il carattere ambiguo dell'abitudine. Per un verso consente, infatti, all'io di darsi una regola che lo rende libero, perché ciò che fa (scrivere, camminare) o percepisce (la temperatura di un ambiente) è diventato una parte del suo essere, in modo tale che egli non è più determinato da altro da sé (una *Empfindung*, un bisogno) ma agisce a partire da se stesso, senza che il proprio interesse e la propria attenzione siano coinvolti. Dall'altro lato l'io può anche essere fatto schiavo dalla trasformazione della regola in *routine*: mediante l'abitudine incorporiamo infatti gesti e stili, ma assorbiamo anche passivamente convenzioni e norme sociali. Sono precisamente la mancanza di consapevolezza e l'automatismo con cui determinate attività vengono svolte che rendono l'abitudine un "concetto critico", per usare un'espressione di Christoph Menke³¹. Può infatti ingenerarsi, come mette in guardia Hegel, una forma di «abitudine

²⁸ DARWIN C., *L'espressione delle emozioni*, cit., p. 71.

²⁹ Cfr. HARRIS E.E., *The Foundations of Metaphysics in Science*, London, Allen and Unwin, 1965, pp. 242-247.

³⁰ Cfr. DARWIN C., *L'espressione delle emozioni*, cit., pp. 76 e 81.

³¹ Cfr. MENKE C., *Hegel's Theory of Second Nature: The "Lapse" of Spirit*, in: «Symposium. Canadian

che ottunde»³² e che può condurre l'uomo alla morte: ciò avviene, come leggiamo nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, se «egli si è interamente avvezzato alla vita, se è divenuto spiritualmente e fisicamente ottuso ed è svanita l'antitesi di coscienza soggettiva e di attività spirituale; poiché l'uomo è attivo soltanto, in quanto egli non ha conseguito qualcosa, e vuole prodursi e rendersi valido, in rapporto ad essa»³³. Similmente nel § 410 dell'*Enzyklopädie* leggiamo che è «l'abitudine della vita che porta con sé la morte»³⁴.

Tornando all'abitudine come abilità, quest'ultima forma presuppone che la corporeità sia «diventata permeabile» all'anima e alle sue intenzioni³⁵. L'abilità, come leggiamo nelle *Vorlesungen* del 1827/28,

si rapporta alle attività, ciò significa <il> farsi corporeo di una determinatezza interiore. L'abilità consiste nel fatto che tale farsi corporeo, tale fare è a me appropriato, così che in un nuovo fare questo è anche un che di riprodotto – *ripetuto*. Io riproduco all'esterno quest'attività, che è già la mia. [...] Così questa attività diviene una *facoltà*, è, se la compio di nuovo, un riprodurre, io sono compiutamente il potere su questa³⁶.

Grazie all'abilità determinate singole attività si sviluppano in vere e proprie facoltà e giunge così a compimento quel processo mediante cui l'anima prende forma (*sich einbildet*) nel proprio corpo. In questo senso possiamo affermare, in riferimento all'abilità, che l'apprendimento non è un processo che si svolge unicamente nella privata interiorità dell'anima. Hegel mette infatti bene in luce come in questo processo d'apprendimento, funzioni corporee naturali vengono strumentalizzate al fine di servire un determinato «scopo soggettivo»³⁷, che si somatizza quindi in determinate parti del corpo: afferro con le mie mani, cammino sulle mie gambe o fischio usando le labbra.

Journal of Continental Philosophy», 17, 1, 2013, pp. 31-49.

³² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 396 *Anm.*, p. 393; tr. it., p. 140.

³³ HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 151 *Z.*, p. 302; tr. it., p. 344.

³⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 *Anm.*, p. 419; tr. it., p. 242. Sull'ambiguità dell'abitudine entro la sezione psicologica rimando invece a MAGRÌ E., *The Place of Habit in Hegel's Psychology*, cit..

³⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 *Anm.*, p. 418; tr. it., p. 241. La concezione hegeliana dell'abilità quale "forma" di abitudine sembra a prima vista molto distante dalla concezione avanzata da Gilbert Ryle, il quale distingue in modo netto tra "abitudini" e "forme dell'intelligenza". Tuttavia, poiché Hegel definisce tutte le forme di abitudine come forme di "seconda natura" e lo stesso Ryle, rifacendosi a questo modo di dire aristotelico, assegna alla "natura seconda" sia le abitudini sia le facoltà dell'intelligenza, non vi è su questo punto una differenza sostanziale tra Hegel e Ryle (cfr. RYLE G., *Il concetto di mente*, tr. it. di G. Pellegrino, Roma/Bari, Laterza, 2007, in particolare i capp. II e VII).

³⁶ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 129; tr. it., pp. 205-206.

³⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 *Anm.*, p. 417; tr. it., p. 240.

Altrimenti detto l'abitudine non è un'abilità strumentale al conseguimento di un prodotto esterno, perché lo scopo è impadronirsi di un'attività e farla propria. Camminare, suonare uno strumento o semplicemente scrivere sono abilità che il soggetto impara a eseguire utilizzando l'abitudine come metodo di universalizzazione e il cui obiettivo non è quello di produrre un testo scritto o raggiungere una determinata meta. Si tratta piuttosto di interiorizzare una nuova disposizione che si riattiva spontaneamente nelle circostanze necessarie, indipendentemente dal prodotto finale. Queste disposizioni acquisite mediante abitudine vanno ad ampliare lo spettro delle abilità del soggetto, il che consente inoltre di imparare ulteriori abilità. Per fare un esempio solo dopo aver acquisito l'abilità della lettura il bambino impara a scrivere; in questo senso le due abilità sono tra loro strettamente connesse.

A lezione, come apprendiamo dalle *Vorlesungen* del 1827/28, Hegel insiste sul fatto che l'acquisizione di un'abilità mediante la ripetizione e l'esercizio non è una prerogativa solo umana: anche all'animale infatti

attribuiamo [...] abitudini, o piuttosto abilità. Esso viene ammaestrato a qualcosa, e ciò consiste nel fatto che viene suscitata in lui qualche affezione e a questa viene collegata qualche attività. Esso è capace di questo collegamento, poiché è un Sé. La semplicità dell'animale è il legame presente in esso tra sensazione [*Empfindung*] e attività. Ma esso non produce questo collegamento al di fuori del suo istinto. Abitualmente, però, il collegamento viene suscitato mediante la sensazione [*Empfindung*] che proviene dall'esterno (ammaestramento). Questo ammaestrare può arrivare molto lontano, ad abbracciare lo straordinario e l'umano³⁸.

Se anche l'animale può quindi essere ammaestrato, nelle abilità che esso acquisisce per questo tramite le funzioni naturali dell'organismo non vengono tuttavia strumentalizzate in vista di determinati scopi soggettivi, quanto piuttosto di scopi altrui e, più precisamente, di scopi umani.

Nell'uomo invece l'abilità è principalmente espressione dell'assoggettamento della corporeità al fine di servire scopi umani: nell'abitudine quale abilità, leggiamo, «l'essere astratto dell'anima non deve solo essere tenuto fermo per sé, ma dev'essere fatto valere *nella* corporeità in quanto scopo soggettivo, e questa dev'essergli sottoposta e totalmente permeabile»³⁹. L'anima si serve così, al fine di raggiungere i propri scopi,

³⁸ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 130; tr. it., p. 207.

³⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 *Anm.*, p. 417; tr. it., p. 240.

del corpo come di uno «strumento», cosicché «ha esteriorizzato correttamente, fluidamente e senza opporle ostacoli la rappresentazione che è in me (ad esempio una serie di note)»⁴⁰. Polemizzando contro simili esempi di attività intenzionali, quali il suonare una serie di note, Barbara Merker scrive che l'abilità, nelle pagine antropologiche, non viene ancora considerata «als trainierte Fähigkeit zur Verwirklichung spezieller Zwecke, sondern nur als elementare sensorische und motorische Geschicklichkeit»⁴¹. Delimitazione questa che viene motivata con il fatto che le "abilità elementari" cui Hegel fa riferimento in queste pagine, ossia la postura eretta e il vedere, non presuppongono una spiritualità "più elevata" e conscia, che a livello antropologico non si è ancora sviluppata. D'altra parte va però ricordato che quelli che Merker definisce "fini particolari" – tra cui possiamo annoverare il suonare una serie di note ma anche la scrittura – presuppongono sì una spiritualità "più elevata" ma, nella loro somatizzazione immediata e automatizzata (ad esempio la sicurezza con cui, senza riflettere, si battono i tasti di un pianoforte), rappresentano una forma di abitudine e, in quanto fenomeni di inconscia somatizzazione, possono essere adeguatamente tematizzati proprio nell'*Anthropologie*.

Nel caso dell'abilità il corpo viene considerato alla luce della "memoria corporea", ossia come un meccanismo inconscio di conservazione di pratiche e gesti mediante cui un insieme di abilità viene incorporato in un determinato soggetto. Già Descartes avanza l'idea, in una lettera del primo aprile 1640 indirizzata a Marsenne, che esista una memoria del corpo distinta dal ricordo cosciente. Egli sostiene infatti che «i nervi e i muscoli» possano servire alla memoria, «di modo che, per esempio, un suonatore di liuto ha una parte della sua memoria nelle mani; infatti la facilità nel piegare e nel disporre le dita in maniere diverse, che ha acquisito per l'abitudine, aiuta a fargli ricordare i passaggi per la cui esecuzione deve disporle in un certo modo»⁴². Attraverso la ripetizione della stessa azione, sembra suggerire Descartes, è possibile acquistare un'abilità, anche se non siamo in grado di stabilire come e quando questo

⁴⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 *Anm.*, p. 418; tr. it., p. 240.

⁴¹ MERKER B., *Über Gewohnheit*, in: *Hegels Theorie des subjektiven Geistes*, cit., pp. 227-243, qui p. 232.

⁴² DESCARTES R., BEECKMAN I., MARSENNE M., *Lettere 1619-1648*, a cura di G. Belgioioso e J.-R. Armogathe, Milano, Bompiani, 2015, p. 993. Sulla funzione della memoria in Descartes rimando a FERRARIN A., *Immaginazione e memoria in Hobbes e Cartesio*, in: M.M. Sassi (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. 159-189.

avvenga. Questo tipo di memoria strettamente legata all'abitudine si approssima notevolmente a ciò che oggi viene definita "memoria implicita", ossia un sapere procedurale o *knowing-how*, che non ha tanto lo scopo di rappresentarci il passato, quanto piuttosto di riattivarlo nel corso dell'esercizio o della pratica corporea⁴³.

Come già accennato, Hegel avanza quali esempi di comportamenti che hanno assunto la forma dell'abitudine la posizione eretta e il vedere, ma anche altre attività che, a seguito del ripetuto esercizio, sono divenute abituali e quindi svolte dal soggetto in modo meccanico o, altrimenti detto, senza che l'anima se ne occupi⁴⁴. Così, ad esempio, quando impariamo a scrivere dobbiamo prestare «attenzione ad ogni singolarità, ad un'immensa moltitudine di mediazioni»⁴⁵. Focalizzeremo quindi la nostra attenzione su ogni dettaglio, quale il modo in cui teniamo in mano la penna e il modo in cui viene tracciata sul foglio ogni singola lettera, pronunceremo mentalmente o a voce alta il suono di quest'ultima e solo successivamente constateremo che tale lettera, giustapposta ad altre, consente l'emergere di una determinata parola. Esercitandoci nella scrittura acquisiremo un'abilità che ci consente di spostare progressivamente l'attenzione dalle singole lettere per dirigerla sul significato dell'intera parola e, successivamente, dell'intera frase. L'attività della scrittura diviene così qualcosa di "meccanico" e al contempo di "spirituale".

"Meccanico" perché, non appena il soggetto decide di scrivere una certa parola o frase, i movimenti della mano che dirigono la penna sulla carta avvengono in modo automatico, senza bisogno dell'intervento della riflessione né delle direttive della volontà cosciente. Non è quindi necessario richiamare alla mente il modo in cui abbiamo imparato a scrivere allo scopo di scrivere una lettera: grazie all'abitudine eseguiamo, infatti, tutta una serie di abilità che sono state integrate nel nostro corpo.

⁴³ Sulla memoria procedurale cfr. SCHACHTER D.L., *Searching for Memory. The Brain, the Mind and the Past*, New York, BasicBooks, 1996, pp. 161-191 e FUCHS T., *The Phenomenology of Body Memory*, in: S.C. Koch, T. Fuchs, M. Summa (eds.), *Body Memory, Metaphor and Movement*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2012, pp. 9-22.

⁴⁴ Come spiega anche Karl Popper, la ripetizione rende tali azioni una «routine aporetica» che consta di una «conoscenza di fondo aporetica» trasformata in «disposizioni inconsce» (POPPER K., ECCLES J.C., *L'io e il suo cervello. Materia, coscienza, cultura*, tr. it. a cura di B. Continenza, Roma, Armando Editore, 1981, pp. 166-167).

⁴⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 Z., p. 1058; tr. it., pp. 245-246. L'attenzione condivisa è uno dei presupposti affinché un soggetto sia in grado prima di mostrare e poi di correggere ciò che i discenti devono eseguire e imparare. Sul significato dell'attenzione condivisa per lo sviluppo culturale del pensiero umano cfr. TOMASELLO M., *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002.

Come spiega Hegel a lezione, poiché il soggetto si è «completamente impadronito di tutti i singoli dettagli» pertinenti alla scrittura, è sì presente in questa attività, interessato, ma al contempo anche indifferente nei suoi confronti. In questo senso l'elemento di automatismo implicito nell'agire divenuto abituale esercita una funzione di "sgravio" cognitivo: in quanto il portare a compimento una disposizione pratica sorretta dall'abitudine non necessita dell'attivazione di processi di presa di coscienza e di articolazione riflessiva si apre la possibilità di impiegare le risorse della riflessione per altre attività non riducibili alla forma meccanica dell'abitudine. A questo proposito è possibile rinvenire un parallelismo tra il concetto hegeliano di abitudine e quello di Arnold Gehlen, il quale insiste sul carattere «esonante [entlastend]» dell'abitudine, nel senso che, «in un comportamento abituale vengono a cadere l'impegno delle motivazioni e del controllo, lo sforzo delle correzioni e dell'investimento affettivo»⁴⁶.

L'attività della scrittura diviene però anche un qualcosa di "spirituale" perché le lettere, le parole e le frasi non sono più, per il soggetto che appunto scrive, qualcosa di meramente materiale, estraneo, ma divengono "segni", esteriorizzazioni delle sue intenzioni, del suo spirito. Altrimenti detto, nella scrittura, ma anche nella posizione eretta e nel camminare, il soggetto impara a svolgere determinati movimenti fino al punto di dimenticare come essi siano unificati e memorizzati dal corpo. Quest'ultimo acquisisce così un sapere che possiamo definire "pratico", e che viene sviluppato a seguito delle relazioni che il soggetto instaura col mondo circostante. Ciò emerge distintamente se consideriamo alcune attività pratiche quali ad esempio camminare, nuotare, andare in bicicletta, ossia attività che inizialmente causano al soggetto alcune difficoltà ma che diventano automatiche se ripetute.

Esposte quelle che sono le forme che l'abitudine può assumere è interessante esaminare brevemente il collegamento individuato da Werner Haisch tra la concezione hegeliana dell'abitudine e il concetto di "condizionamento" avanzato dalla moderna psicologia comportamentale, scienza che definisce i due processi che stanno a fondamento dell'abitudine – ossia «die Gewöhnung an gleichwertige Reize» e «die Einübung eines Verhaltens, das diese Gleichwertigkeit realisiert» – come

⁴⁶ GEHLEN A., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. di C. Mainoldi, Milano, Feltrinelli, 1983, pp. 92-93.

“condizionamento classico” e “condizionamento operante”⁴⁷. Il condizionamento classico corrisponderebbe, secondo Haisch, a ciò che Hegel definisce «*indurimento*» e «indifferenza nei confronti dell'*appagamento*» e consiste nel fatto che, attraverso la ripetuta correlazione tra riflessi incondizionati (quali ad esempio la secrezione salivare stimolata dalla presenza di cibo) e un altro stimolo (si pensi ad esempio al suono del campanello di Pavlov), il riflesso può essere attivato anche solo da quest'ultimo, generando così un riflesso condizionato (in questo caso la secrezione salivare allo squillo del campanello). Il condizionamento operante corrisponderebbe invece, secondo Haisch, all'abilità hegeliana. In questo caso abbiamo a che fare con un processo che rende abituali forme comportamentali che hanno precedentemente riscontrato un esito positivo e che lo psicologo statunitense Burrhus F. Skinner definisce “rinforzi”. Premesso che non è questa la sede per farlo, ciò che meriterebbe d'essere ulteriormente indagato è se il condizionamento fornisca realmente un concetto di abitudine, o se piuttosto non lo presupponga, limitandosi a descrivere come condizionamento solo determinati aspetti dell'abitudine.

Quello che è invece importante sottolineare è che l'abitudine non è, secondo Hegel, il risultato dell'autodeterminazione della volontà, bensì un prodotto dell'attività involontaria e pre-intenzionale dell'anima, anche se costituisce l'immediato presupposto per il darsi della coscienza. Conseguentemente comportamenti abituali possono essere messi in atto da neonati, animali o esseri umani adulti non in pieno possesso delle proprie capacità razionali. Questa attività preriflessiva è inoltre necessaria affinché *Gefühle* ed *Empfindungen* non si riducano a essere registrati come meri mutamenti fisiologici o si consumino nell'interiorità del soggetto, ma, nella misura in cui l'anima ne fa un suo stabile possesso, divengano aspetti della natura dell'essere umano, della sua identità. Si tratta, in sintesi, di svolgere con regolarità uno stesso compito e, nel farlo, di acquisire uno stile, ma senza la consapevolezza di applicare una regola che noi ci siamo dati. Altrimenti detto, ciò che l'uomo fa abitualmente in un certo senso lo fa naturalmente; ciò non significa però che le attività abituali siano immediatamente naturali poiché sono il risultato del lavoro dell'anima su se stessa⁴⁸. In

⁴⁷ Haisch W., *Der Versuch einer Neuformulierung von Hegels "Anthropologie" auf dem Hintergrund der modernen psychologischen Wissenschaften*, München, S.n., 1977, p. 176.

⁴⁸ L'abitudine è solitamente collocata, dalla critica hegeliana, al confine tra natura e spirito. Secondo John

questo senso Hegel, richiamandosi ad Aristotele, definisce l'abitudine una "seconda natura"⁴⁹: «*Natura*, perché è un immediato essere dell'anima; seconda, perché è un'immediatezza *posta* dall'anima, un dar forma alla corporeità penetrandola, che spetta alle determinazioni del sentimento [*Gefühlsbestimmungen*] come tali»⁵⁰.

Si tratta quindi di un corpo non solo animato ma, come spiega Pietro Kobau, di un corpo formato razionalmente mediante l'esercizio, «attraverso la ripetizione di gesti impostigli dall'esterno, ma riconosciuti nel suo sentire immediato come razionali e quindi fatti propri»⁵¹. La differenza tra le risposte abituali a stimoli ricorrenti e le reazioni istintuali sta quindi nel fatto che le prime sono apprese in seguito a *Gefühle* ripetuti, mentre le ultime sono innate. Ciò significa che un'abitudine, diversamente dall'istinto, può essere modificata o eliminata.

McCumber la concezione hegeliana dell'abitudine rappresenta una disposizione relativamente semplice a ripetere una stessa attività senza la coscienza di farlo (cfr. MCCUMBER J., *Hegel on Habit*, in: «The Owl of Minerva», 21, 2, 1990, pp. 155-165). Secondo questa prospettiva l'abitudine appartiene più allo spirito che alla natura, in quanto le funzioni di livello inferiore sono comprese alla luce di quelle superiori. Simon Lumsden afferma invece che l'abitudine non segna l'ascesa verso un dominio esclusivamente spirituale, poiché caratterizza il modo in cui gli esseri umani si trovano "a casa" nella natura (cfr. LUMSDEN S., *Between Nature and Spirit: Hegel's Account of Habit*, in: *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, cit., pp. 121-138 e ID., *Habit, Sittlichkeit and Second Nature*, in: «Critical Horizons», 13, 2, pp. 220-243). L'abitudine non è quindi, secondo Lumsden, una rottura con la natura, ma permette all'io di avere un mondo e di farne esperienza. In quanto tale l'abitudine non può essere identificata né con la spontaneità, né con la semplice recettività.

⁴⁹ Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 *Anm.*, p. 416; tr. it., p. 239 e ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, in: L. Caiani (a cura di), *Etiche di Aristotele*, Torino, UTET, 1996, pp. 187-495, qui II, 1, 1103 a, 20 – 1103 b, 25, pp. 220-222. In queste pagine, volendo negare l'idea tutta aristocratica di una dotazione naturale di virtù che escluderebbe da un lato qualsiasi necessità di uno sforzo di formazione morale e dall'altro rappresenterebbe un selettore sociale troppo forte rispetto alla gamma dei possibili soggetti virtuosi della πόλις del IV secolo, restringendola ai καλοὶ καγαθοὶ di un'arcaica tradizione gentilizia, Aristotele esprime la convinzione che la via maestra alla virtù sia l'abitudine alla condotta virtuosa. Ciò trova conferma anche nel nesso linguistico riscontrato tra ἦθος (carattere) e ἔθος (abitudine). Altrimenti detto, secondo Aristotele, che prospetta una teoria di una formazione morale che si attua attraverso l'abitudine e finisce per consolidarsi in una "seconda natura" del soggetto, si diventa giusti abituandosi a compiere azioni giuste e coraggiosi comportandosi coraggiosamente. L'abitudine è quindi qualcosa di simile alla natura perché trasforma in disposizione spontanea quello che in un primo tempo richiedeva uno sforzo consapevole. Sull'utilizzo di questo concetto al tempo di Hegel cfr. RATH N., *Zweite Natur: Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Münster, Waxmann, 1996, mentre per una sua tematizzazione all'interno del panorama della filosofia classica tedesca si veda CESA C., *La "seconda natura" tra Kant e Hegel*, in: D. Giovannozzi, M. Veneziani (a cura di), *Natura. XII Colloquio Internazionale*, Firenze, Olschki, 2008, pp. 485-502. Ricordo inoltre due opere del XIX secolo da cui una riflessione sull'abitudine non può prescindere: del 1802 è l'opera di MAINE DE BIRAN F.-P., *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Paris, Henrichs, 1802 e del 1838 è quella di RAVAISSON F., *L'abitudine*, tr. it. a cura di S. Capodivacca, Torino, Ananke, 2009.

⁵⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 *Anm.*, p. 416; tr. it., p. 239. Sull'argomento cfr. SCHEIBER W., "Habitus" als Schlüssel zu Hegels Daseinlogik, in: «Hegel-Studien», 20, 1985, pp. 125-144.

⁵¹ KOBAY P., *La disciplina dell'anima. Genesi e funzione della dottrina hegeliana dello spirito soggettivo*, Milano, Guerini e Associati, 1993, p. 277.

L'espressione "seconda natura" è stata recentemente ripresa dal biologo statunitense Gerald M. Edelman per indicare «l'insieme delle percezioni, dei ricordi e degli atteggiamenti individuali e collettivi»⁵² che si aggiungono, a seguito dell'abitudine, alla natura prima. L'abitudine è quindi una ripetizione che, generando un automatismo, fonda un comportamento significativo⁵³. Ciò la rende, secondo Hegel,

la cosa più essenziale all'*esistenza* di ogni spiritualità nel soggetto individuale, affinché il soggetto sia come *concreta* immediatezza, come idealità *dell'anima*, affinché il contenuto – religioso, morale, ecc. – *appartenga* a lui come a *quest'anima*; non sia in lui solo *in sé* (come disposizione) né come sensazione o rappresentazione passeggera, né come interiorità astratta, separata dall'azione e dalla realtà, ma sia nel suo essere⁵⁴.

L'abitudine regola quindi l'intera umana esistenza; persino il pensiero libero, per non restare immerso nei propri *Gefühle* ed esercitare liberamente l'attenzione, necessita dell'abitudine⁵⁵. Esercitando quindi un'operazione di controllo sulla nostra vita interiore l'abitudine consente a *Empfindungen* e *Gefühle* di divenire aspetti dell'identità del soggetto – qualcosa che molto si approssima a ciò che oggi sono chiamate "emozioni di base" o "primarie", emozioni che emergono, come spiega lo psicologo statunitense Carroll Izard, presto nello sviluppo ontogenetico dell'uomo e che non dipendono direttamente dal pensiero di ordine superiore e dalla capacità di giudizio⁵⁶ –

⁵² EDELMAN G.M., *Seconda natura. Scienza del cervello e conoscenza umana*, tr. it. di S. Frediani, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2007, p. 62 nota 11.

⁵³ Come spiega Jason Howard in riferimento alla concezione hegeliana, «habit signals the crystallization of internal physiological alterations into a basic emotional repertoire through integrating feelings within a central drive towards psychic development and normalization. It is only by being assigned to specific sensorial patterns that the physiological disturbances of hunger, sexual desire, fear, and the like can be resisted or idealized» (HOWARD J.J., *Hegel on the Emotions*, cit., p. 75).

⁵⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 *Anm.*, p. 419; tr. it., p. 242.

⁵⁵ Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 *Anm.*, p. 418; tr. it., p. 241. Contemporanei studi evidenziano come questa libertà nell'esercizio dell'attenzione può assumere anche forme patologiche, come avviene nella monomania. Quest'ultimo è il caso, come spiega Vilayanur S. Ramachandran, degli autistici, «whose brain allocates all its attention to one "module", such as one concerning calculation, enabling them to achieve remarkable mental feats while being completely oblivious to what must be attended to for normal interaction with others» (cfr. RAMACHANDRAN V.S., *A Brief Tour of Human Consciousness*, New York, Pi Press, 2004, pp. 53-54).

⁵⁶ Il concetto di emozioni primarie ha una lunga storia, che risale indietro fino alle sei passioni primarie di Descartes e ai tre affetti primari di Spinoza. L'idea che vi sia un insieme-base di emozioni nasce da quella dell'esistenza d'istinti o inclinazioni innate nell'uomo: se sono elementari, geneticamente dati o preformati, devono essere in numero limitato. La maggior parte delle teorie contemporanee sostiene infatti che c'è solo un ristretto numero di emozioni primarie, e che tutte le altre risultano da una mescolanza di queste. Una delle principali trattazioni di questo argomento è quella presentata dallo psicologo statunitense Robert Plutchik, che usa l'analogia della ruota dei colori: similmente a come i colori complessi derivano dai tre colori primari, così tutte le emozioni, nella loro complessità e varietà,

permettendogli anche di comprendere che determinati stati emotivi discreti non sono altro che risposte o reazioni a determinati stimoli. Un riconoscimento, questo, che rende possibile una vita autenticamente emotiva.

3.2. L'ESPRESSIONE DEI *GEFÜHLE*

Con l'abitudine l'anima acquisisce «una sempre maggiore capacità di somatizzare immediatamente le proprie interne determinazioni»⁵⁷ che prendono forma nelle espressioni corporee, le quali rivelano i nostri stati mentali e emotivi⁵⁸. Bonito Oliva ha, a questo proposito, significativamente definito l'abitudine come «una sorta di sapere inconscio, preriflessivo che marca somaticamente l'uomo»⁵⁹. Il corpo umano, reso esteriorità di un'interiorità spirituale, «segno»⁶⁰ di un'anima che ora è effettivamente reale, assume una «figura» che, poiché non data naturalmente ma acquisita – ossia frutto

derivano da otto emozioni primarie (cfr. PLUTCHIK R., *The Emotions: Facts, Theories, and a New Model*, New York, Random House, 1962, pp. 41-42). L'idea di emozioni primarie come elementi costruttivi da cui si formano tutte le altre sembra dotata sia di valore euristico sia di semplicità concettuale. Il problema è che Plutchik ne postula otto, ma queste non corrispondono a quelle indicate da altri autori: Carroll Izard ne elenca sei (cfr. IZARD C.E., *Basic Emotions, Natural Kinds, Emotions Schemes, and a New Paradigm*, in «Perspectives on Psychological Science», 2, 3, 2007, pp. 260-280), mentre lo psicologo Silvan Tomkins ne rinviene otto, ma diverse dalle otto elencate da Plutchik (cfr. TOMKINS S., *Affect, Imagery, and Consciousness. The negative Affects*, cit., vol. II). Sulle emozioni primarie rimando inoltre ai seguenti studi: STEIN N., OATLEY K., *Basic Emotions: Theory and Measurement*, in: «Cognition and Emotion», 6, 3, 1992, pp. 161-168; EKMAN P., *An Argument for Basic Emotions*, in: «Cognition and Emotion», 6, 3, 1992, pp. 169-200; ID., *Basic Emotions*, in: T. Dalgleish, M. Power (eds.), *Handbook of Cognition and Emotion*, Sussex (UK), John Wiley & Sons, 1999, pp. 45-60. Sulle emozioni secondarie cfr. le pp. 206 ss..

⁵⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 Z., p. 1058; tr. it., p. 245.

⁵⁸ Anche se in questa sede può ad un primo sguardo sembrare che *Empfindungen* e *Gefühle* non svolgano un ruolo di primaria importanza, Hegel torna a parlare della loro somatizzazione, e questo per i seguenti motivi. *Empfindungen* e *Gefühle* ricoprono anzitutto un ruolo di rilievo nelle prime due forme di abitudine. A questo livello di sviluppo dello spirito, inoltre, Hegel non riconosce ancora all'anima una volontà vera e propria che si pone determinati fini. *Empfindungen* e *Gefühle* svolgono poi un ruolo di tutto rilievo nelle attività divenute abituali, quali il camminare, l'afferrare degli oggetti, ecc. Vero è che prima che queste attività divengano abituali, il ruolo che *Empfindungen* e *Gefühle* svolgono in esse è assai più evidente e si oscura mano a mano che divengono abituali; tuttavia essi non scompaiono interamente: afferrare qualcosa o camminare con mani o gambe intorpidite è assai differente dall'afferrare o dal camminare ordinario. Vi sono poi azioni abituali in cui *Empfindungen* e *Gefühle* rivestono un ruolo ulteriore: quando fischiamo o cantiamo produciamo dei suoni che provocano *Empfindungen* uditive sia in chi canta che in chi ascolta.

⁵⁹ BONITO OLIVA R., *L'individuo moderno*, cit., p. 133.

⁶⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411, p. 419; tr. it., p. 246. Sul carattere di "segno" assunto dal corpo cfr. LOHMAR A., *Anthropologie und Vernunftkritik. Hegels Philosophie der menschlichen Welt*, Paderborn/München/Wien/Zürich, Schöningh, 1997, pp. 232-245.

di un repertorio di comportamenti appresi mediante l'abitudine – viene da Hegel definita «libera»⁶¹. Come vedremo in seguito più dettagliatamente, questa libera figura, quale «opera d'arte dell'anima»⁶² è, come Hegel afferma sulla scia di Georg Christoph Lichtenberg, il vero oggetto della fisiognomia e patognomica.

In quanto si manifesta in azioni esteriori, l'anima è ora *wirklich*, «identità dell'interno con l'esterno che gli è sottomesso»⁶³. Nella sua figura corporea la *wirkliche Seele* non solo sente ma «si dà a sentire [*gibt sich zu fühlen*]», si mostra mediante l'«espressione umana» che assume⁶⁴ e, strumentalizzando il corpo a proprio organo d'espressione non è più, come la *natürliche* e la *fühlende Seele*, privata interiorità, ma ciò non significa che sia, al pari degli oggetti naturali, semplice esteriorità.

Come scrive Wolff infatti, «man könnte im Hinblick auf den Gefühlscharakter der natürlichen Seele einwenden, daß wir nicht wissen können, daß es so etwas wie Gefühle in der Welt der Tiere überhaupt gibt»⁶⁵. La privatezza degli stati d'eccitamento interno da cui deriva la privatezza dei *Gefühle*, pare infatti invalidare una simile conoscenza. Hegel non si sarebbe però lasciato turbare dalle perplessità che sono state sollevate dalle riflessioni riguardo al problema dello “psichico altrui”⁶⁶ nell'ambito della teoria della mente (ToM). Ciò è probabilmente strettamente connesso alla concezione funzionalista e teleologica dell'organismo vivente da lui avanzata. Per sapere, ad esempio, se anche un gatto abbia *Empfindungen* olfattive o uditive, è sufficiente, secondo Hegel, fare riferimento ai suoi organi di senso. Il dubbio circa l'esistenza di *Empfindungen* e *Gefühle* altrui è difatti, a ben vedere, equivalente al dubbio circa l'esistenza di organi olfattivi, nervi gustativi, occhi e orecchie altrui. Parlare di tali organi presuppone già *ipso facto* che essi, così come i processi che in questi si svolgono, abbiano funzioni

⁶¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411, p. 419; tr. it., p. 246. A distinguere il corpo umano da quello animale non sono differenze meramente anatomiche. Ciò che è propriamente umano non consiste in qualche specifica caratteristica innata, bensì nell'espressione di quella figura che Hegel chiama libera, in quel corpo che è divenuto espressione di un'interiorità spirituale, come mostrerò nel capitolo seguente.

⁶² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411, p. 419; tr. it., p. 244. Quando Hegel nel § 411 dell'*Anthropologie* dedicato all'analisi dell'anima effettivamente reale parla, in riferimento al corpo, di «opera d'arte», «espressione», «libera figura» e «segno», anticipa quanto dirà a proposito dell'arte quale prima figura dello spirito assoluto. Nel § 558, laddove egli tratta della rappresentazione dell'idea del bello nel corpo umano, fa infatti riferimento al § 411.

⁶³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411, p. 419; tr. it., p. 246.

⁶⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411, p. 419; tr. it., p. 246.

⁶⁵ WOLFF M., *Das Körper-Seele-Problem*, cit., p. 141.

⁶⁶ Una panoramica sul problema dello “psichico altrui” nella contemporanea filosofia della mente è quella offerta da REICHOLD A., *Fremdzuschreibung mentaler Prädikate als Verantwortungszuschreibungen*, in: W. Neuser, P. Stekeler-Weithofer (hrsg. von), *Natur und Geist*, cit., pp. 237-246.

specifiche. Tuttavia, mentre gli organi di senso e i nervi sono, in quanto oggetti chimico-fisici, per così dire "pubblici" o quantomeno possono essere resi tali, le eccitazioni interne, in quanto forniscono informazioni all'organismo consentendogli di sentire qualcosa come piacevole o spiacevole, sono di natura privata. Altrimenti detto sia la *natürliche Seele* sia la *fühlende Seele*, che pure ha *Selbstgefühl*, non comunicano i propri *Gefühle* – i quali si limitano a fornire all'organismo informazioni sul proprio stato – a un ipotetico osservatore esterno.

L'unione della *wirkliche Seele* con il proprio corpo assume invece un profilo nuovo: non solo si esprime immediatamente nell'inscindibilità di *Empfindungen* e *Gefühle* dai processi fisiologici che stanno a loro fondamento, ma si mostra anche dal fatto che l'anima è in grado di esprimere i *Gefühle* mediante il proprio corpo:

All'espressione umana appartiene ad esempio la figura eretta in generale, ed in particolare la conformazione della mano in quanto strumento assoluto, della bocca, il ridere, il piangere ecc., ed il tono spirituale diffuso sull'insieme, che annuncia immediatamente il corpo come esteriorità d'una natura più elevata⁶⁷.

I *Gefühle*, che, come abbiamo visto, già possiedono un aspetto corporeo, generano un'ulteriore modificazione corporea, incarnata dalla gestualità, a questo livello antropologico ancora preconsocia e prelinguistica, che consente all'anima di manifestare se stessa e i propri *Gefühle*, proprio come il linguaggio consente l'espressione dell'intelligenza cosciente. Sono le regolarità dell'abitudine a configurarsi come la condizione che consente l'emergere della gestualità involontaria, in quanto mettono l'anima nella condizione di connettere *Gefühle* con tratti corporei in cui non è più immersa immediatamente.

Tali gesti, che possiamo definire "gesti emotivi", traducono somaticamente e quindi in modo visibile per gli altri, la complessità dei *Gefühle* dell'anima. Come precisa Hegel a lezione che

⁶⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411 *Anm.*, p. 420; tr. it., p. 246. I fenomeni che Hegel presenta come esempi di questa intima unione tra l'anima e il proprio corpo vengono giustapposti secondo un criterio non ben definibile, dal momento che accanto alle particolarità fisiologiche dell'uomo e ai suoi caratteri anatomici elenca anche fenomeni quali il riso e il pianto, ossia quelli che possiamo definire i veri e propri fenomeni espressivi umani e che sono possibili unicamente sulla base dei suddetti caratteri e particolarità.

il gesto è diverso dal farsi corporeo della sensazione. Questo deve essere un segno, il corporeo è qui solo un segno [...]. L'espressione dell'ira per esempio è solo immediato farsi corporeo antropologico, il gesto in quanto tale è qualcosa di diverso. Essi sono simbolici, comunicano un'azione, ma questa non è ancora compiuta, piuttosto l'anima indica solo quanto vuole intraprendere per un'azione; è l'azione inibita. L'animale passa immediatamente all'azione. La simbolica dei gesti consiste in una somiglianza con l'azione – atteggiamento di minaccia ecc.⁶⁸.

L'espressione simbolica che caratterizza l'anima reale si differenzia dall'immediata somatizzazione delle *Empfindungen* interne soprattutto per il fatto che, nel caso di queste ultime, la somatizzazione per esempio della collera o della vergogna che si manifesta con l'arrossimento consiste in una spontanea identificazione tra un significato spirituale e quello corporeo di una situazione: l'arrossimento è quindi da considerare immediatamente come collera corporea. Nell'espressione o nel gesto invece, come emerge dal passo sopra citato, la situazione spirituale viene solo accennata e possiede un contenuto unicamente in modo simbolico.

I gesti emotivi non vanno però confusi con i gesti intenzionali, convenzionali o artificiali, frutto di un comportamento consciamente controllato e quindi originati da deliberati tentativi di comunicazione o riconducibili a consuetudini consapevolmente abbracciate. La comunicazione presuppone infatti la coscienza di sé, di un mondo da sé distinto e della presenza di altri con cui poter entrare in relazione, che l'anima reale ancora non possiede⁶⁹. Incapace quindi di distinguere soggetto e oggetto, non desidera l'oggetto né si volge intenzionalmente ad esso. Conseguentemente anche i *Gefühle* si esteriorizzano in gesti che non sono originati da una risoluzione consapevole e non sono

⁶⁸ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 109; tr. it., p. 212.

⁶⁹ La voce inarticolata dell'animale è l'esteriorizzazione delle *Empfindungen*, è «grido di dolore o di gioia» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., pp. 1003-1004; tr. it., p. 176; cfr. anche HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 351 Z., p. 1518; tr. it., p. 450). Con ciò non si nega che la voce possa anche funzionare a livello comunicativo come segnalazione preverbale, che presuppone la coscienza di sé e degli altri, senza però esibire una forma d'intelligenza linguistica. Ciò che qui è importante sottolineare è che se l'anima traduce somaticamente, e quindi in modo visibile per gli altri, la complessità dei propri *Gefühle* mediante suoni e gesti, a livello antropologico le relazioni simboliche che collegano la sua interiorità all'ambiente esterno non generano significati oggettivi, come avviene nel caso dei segni linguistici tematizzati nella *Psychologie* (cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 458 *Anm.*, pp. 452-453; tr. it., pp. 320-321). In quest'ultima, scrive Elisa Magrì, «l'uso delle parole per stabilire connessioni di significato si basa su rapporti arbitrari che diventano universali per mezzo dell'associazione e dell'apprendimento di una lingua. Hegel distingue, così, i segni che hanno un valore psicologico, come lettere e parole, dai simboli antropologici, come i suoni e i gesti. La principale differenza sta nel fatto che le relazioni simboliche presentate nell'antropologia sono suscettibili di infinite modificazioni fisiognomiche, al contrario del linguaggio, che prevede l'universalizzazione di significati oggettivi e condivisi» (MAGRÌ E., *L'auto-riferimento del corpo vivo*, cit., p. 86).

quindi convenzionali bensì puramente emotivi. Altrimenti detto tali gesti esprimono solo *Gefühle* e non *Begierden*.

Che l'espressione dei *Gefühle* sia involontaria non significa, nell'ottica di Hegel, sostenere, come fa Darwin nel suo *The Expression of Emotions in Man and Animals*, che questa sia universale, innata, un prodotto della nostra evoluzione⁷⁰. A questo proposito è importante sottolineare che recenti studi medici, tra cui quello di Ester Sternberg, sostengono che, per quanto riguarda la conservazione della specie, il fatto che le emozioni siano universalmente riconoscibili è un dato importante: permette infatti di comunicare le emozioni agli altri membri del gruppo, i quali possono a loro volta reagire⁷¹.

Secondo Hegel, data l'individualità dell'anima, l'unicità del suo vissuto e delle abitudini acquisite, alcuni gesti involontari possono sì riflettere specifici tratti comuni a una determinata specie ed essere così dettati dalla nascita, altri sono però caratteristici e propri di un particolare soggetto. D'altra parte il carattere precosciente dell'espressione dei *Gefühle* mediante gesti può dare ragione al tentativo darwiniano di studiare l'involontaria espressione delle emozioni anche in soggetti quali bambini, malati di mente e animali⁷². Essi sono, secondo Darwin, meno permeabili alle convenzioni sociali rispetto agli individui in pieno possesso delle proprie facoltà razionali, analizzando i quali «siamo particolarmente esposti a confondere le espressioni e i gesti convenzionali o artificiali con quelli innati o universali»⁷³. L'analisi dell'espressione delle emozioni nei suddetti soggetti, tutti dotati di "anima" per usare un'espressione hegeliana, fornisce la conferma che tali espressioni sono involontarie in quanto non originate da una decisione cosciente. L'abitudine è quindi la condizione che consente l'emergere della gestualità involontaria, in quanto l'anima, non più immersa in particolari *Gefühle* e nelle

⁷⁰ Cfr. DARWIN C., *L'espressione delle emozioni*, cit., p. 91.

⁷¹ Cfr. STERNBERG E., *The Balance Within. The Science Connecting Health and Emotions*, New York, Freeman and Company, 2001, p. 139.

⁷² Cfr. DARWIN C., *L'espressione delle emozioni*, cit., p. 55. I movimenti espressivi, innati secondo Darwin, furono «in origine [...] compiuti volontariamente per uno scopo ben definito», quale ad esempio sfuggire a un pericolo o alleviare una sofferenza. Questa tesi può conciliarsi col fatto che tali espressioni sono osservabili anche in soggetti quali neonati, ciechi e malati mentali, così come in persone appartenenti a razze diverse, solo se si ammette che sono ereditate (*ivi*, p. 379). Le espressioni ereditate, una volta acquisite, possono poi essere volontariamente utilizzate ai fini della comunicazione (cfr. *ivi*, p. 381). Mentre l'animale e il bambino non va oltre la *Empfindung*, l'individuo adulto e sano prosegue, articolando la propria vita mentale in una serie di attività che lo rendono capace di elaborare ulteriormente il dato sensibile, formando così le condizioni necessarie per una cognizione in senso completo.

⁷³ *Ivi*, p. 91.

rispettive realtà fisiologiche, può iniziare a esprimere i propri *Gefühle* mediante gesti, che a loro volta possono, in presenza di determinati *Gefühle*, divenire abituali. Darwin, nel paragrafo dedicato all'enunciazione del «principio delle abitudini associate utili», spiegherà come, in virtù dell'abitudine, si sia portati, in presenza di un determinato stato d'animo, a ripetere determinati movimenti che a tale stato d'animo sono associati, anche se in quel preciso istante non hanno alcuna utilità⁷⁴.

Tornando a Hegel, quando l'anima si eleva a coscienza, le somatizzazioni dei *Gefühle* possono «effettuarsi [...] con coscienza e libertà»⁷⁵. Ciò è precisamente quanto differenzia i gesti compiuti involontariamente (quali ad esempio quelli di un neonato o di un animale) da quelli che sono espressione dell'autodeterminazione del soggetto, della sua volontà. Solo a questo livello infatti, e unicamente in quanto si somatizzano, i *Gefühle* entrano a far parte delle relazioni comunicative tra individui. In questo senso il sorriso in risposta alla presenza altrui non è semplicemente il lato somatico di una *Empfindung* interna di gioia, ma è anche un gesto grazie al quale l'altro può riconoscersi come il destinatario di quel sorriso. Questi gesti compiuti liberamente al fine di «rappresentare di fronte ad altri la propria interiorità»⁷⁶ si concentrano, come leggiamo nello *Zusatz* al § 411, nel volto, nella mimica, nel portamento e nella mano, come dimostra il fatto che l'uomo fa i gesti «anzitutto con la mano»⁷⁷.

È qui importante sottolineare l'evidente richiamo al *De Anima*, laddove Aristotele sottolinea l'affinità che sussiste tra l'anima e la mano, «strumento degli strumenti»⁷⁸. Non si tratta riduttivamente di una colta citazione, ma di un richiamo che riassume tutto ciò che del pensiero aristotelico Hegel ha accolto per la costruzione della sua *Anthropologie*. Per Aristotele infatti, come emerge dall'articolata argomentazione svolta nel *De partibus animalium*, la mano è il simbolo della finalizzazione dell'intero ambito della corporeità all'attività più alta dell'anima che è quella dell'intelligenza. Scrive infatti Aristotele, in polemica con Anassagora, secondo cui l'uomo è il più intelligente degli animali perché ha le mani, che l'uomo ha le mani unicamente perché è il più intelligente. Altrimenti detto, è proprio il principio intelligente attivo in lui ad aver

⁷⁴ *Ivi*, pp. 70 ss..

⁷⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411 Z., p. 1062; tr. it., p. 250.

⁷⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 999; tr. it., p. 172.

⁷⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411 Z., p. 1060; tr. it., p. 248. Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 999; tr. it., p. 172.

⁷⁸ ARISTOTELE, *L'anima*, cit., III, 8, 432 a 1-3, p. 229.

foggiato nella mano il più articolato e duttile strumento corporeo⁷⁹. Quando Hegel scrive, in ciò citando alla lettera lo Stagirita, che «la mano dell'uomo – questo *strumento degli strumenti* – si presta ad un'infinita molteplicità di esteriorizzazioni della volontà»⁸⁰, vede simboleggiato nell'esempio della mano e nella sua analogia con la funzione dell'anima, il primato che Aristotele ha assegnato alla causa finale, e che Hegel come abbiamo già posto in luce, riprende per spiegare l'interna struttura di ciò che è vivente.

Tornando alla trattazione della gestualità va aggiunto che, se i gesti volontari possono divenire «qualcosa di *meccanico*»⁸¹ mediante l'abitudine, le espressioni involontarie di *Gefühle* possono effettuarsi liberamente e con coscienza, come quando il riso diviene derisione, la voce si fa parola o quando si sospira. Questo consente di tematizzare la gestualità in due luoghi diversi della *Philosophie des subjektiven Geistes*. Non però, come Hegel suggerisce, «trattando dell'anima *meramente senziente*» e successivamente «a proposito dell'anima *realmente effettiva*»⁸² quanto piuttosto dapprima in riferimento all'anima reale e poi nella trattazione dell'intelligenza cosciente cui sola pertengono i gesti compiuti con consapevolezza e volontà. L'anima reale non possiede infatti ancora una volontà che le consenta di prendere liberamente delle decisioni. Ciò che a Hegel interessa mostrare in queste pagine è la permeabilità del corpo alle intenzioni del sé animico e successivamente del sé cosciente che sono state acquisite mediante l'abitudine.

Qualora questi gesti insorgano ripetutamente possono imprimersi nella corporeità. Hegel distingue tra «espressione *patognomica*», che si riferisce a «passioni *passeggere*», quindi a gesti spontanei, e «espressione *fisiognomica*» che «concerne il *carattere*, quindi qualcosa di *permanente*», e che riguarda proprio tale imprimersi dell'esteriorizzazione dei *Gefühle* nel corpo: «Il patognomico diviene fisiognomico quando le passioni [*Leidenschaften*] dominano in un uomo in modo non solo passeggero, ma durevole. Così, ad esempio, la permanente passione della collera si scolpisce fermamente nel viso»⁸³. Anche la psicologia contemporanea mantiene viva,

⁷⁹Cfr. ARISTOTELE, *Le parti degli animali*, cit., IV, 10, 687 a 7-23, p. 710.

⁸⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411 Z., p. 1060; tr. it., p. 248.

⁸¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411 Z., p. 1062; tr. it., p. 250.

⁸² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411 Z., p. 1062; tr. it., p. 250.

⁸³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411 Z., p. 1062; tr. it., p. 250. Ciò che distingue l'espressione fisiognomica

nello studio dei movimenti espressivi, la distinzione tra caratteri fisiognomici e patognomici⁸⁴. Benché l'espressione patognomica e fisiognomica sia ciò che caratterizza l'umano in quanto tale, Hegel critica la pretesa della fisiognomica di indagare l'interiorità degli individui a partire dalla loro fisionomia. Tuttavia, prima di analizzare più nel dettaglio la polemica hegeliana alle tesi fisiognomiche e cranioscopiche avanzate da Lavater e Gall, è importante soffermarsi sull'oggetto di studio di tali pseudoscienze, ossia il corpo umano.

3.3. L'OPERA D'ARTE DELL'ANIMA: IL CORPO UMANO

Dall'esposizione dell'abitudine emerge chiaramente l'importanza che il corpo riveste nel processo di sviluppo dell'anima, la quale è essenzialmente "attività" e "idealizzazione" ossia interiorizzazione e superamento dell'esteriorità. Un'esteriorità che, nel caso dello spirito soggettivo, è proprio quel corpo a cui è indissolubilmente legato, come dimostra il fatto che Hegel pone l'unità psicofisica a fondamento di ogni funzione corporea e di ogni attività dello spirito. Questo processo di superamento dell'esteriorità, che nelle pagine antropologiche si configura come liberazione dell'anima dalla naturalità, non è tuttavia da intendersi nel senso che questa si debba sciogliere dal corpo annientandolo fisicamente o negandolo spiritualmente. Si tratta piuttosto, come abbiamo avuto modo di vedere, di un processo di formazione dei *Gefühle* e del corpo da parte dell'anima, la quale acquisisce così la possibilità di servirsi di quest'ultimo per la realizzazione dei propri scopi, facendone il terreno in cui viene ad assumere consistenza materiale la realtà spirituale. Si comprende così il motivo per cui,

dall'abitudine può essere chiarito riferendosi alla differenza che sussiste, secondo Hegel, tra la posizione eretta e il portamento. La posizione eretta è un'espressione della volontà di tenersi ritti in piedi che, divenuta abituale, è compiuta senza bisogno d'ulteriore sforzo di volontà. Lo stesso vale per il camminare (cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 *Anm.*, p. 418; tr. it., p. 241). Nel portamento invece si rivela «l'elemento spirituale» di un soggetto, il quale esprime la sua individualità in un particolare modo di stare in piedi e di camminare (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411 *Z.*, p. 1060; tr. it., p. 248).

⁸⁴ Come spiega lo psicologo Richard Pokorny, «zweierlei wird in den Ausdrucksbewegungen ausgedrückt: die individuelle Eigenart, also die Persönlichkeit; und zugleich der gegenwärtige Gemütszustand. Die Persönlichkeit bestimmt sozusagen die Tonart, in der die besondere Melodie des Affektes oder des Gemütszustandes erklingt. So wie ein und dasselbe musikalische Thema je nach der Tonart einmal heiter, das andere Mal ernst wirkt, so erhält auch jede bestimmte persönliche Reaktion ihre besondere Nuance durch die Persönlichkeit als Ganzes» (POKORNY R., *Über das Wesen des Ausdrucks. Mit besonderer Behandlung des Ausdrucks im menschlichen Gang*, München, Kindler, 1974, p. 20).

nella definizione sistematica della filosofia dello spirito, viene riconosciuto un ruolo decisivo al corpo umano, linea di confine, nel senso della continuità ma anche della differenziazione, tra la natura e lo spirito⁸⁵.

L'essere pensante dell'uomo lo pone infatti già oltre la *Empfindung* che irretisce l'animale nel circolo chiuso di stimolo e risposta rendendolo inabile a volgersi oltre la propria immediatezza biologica e ambientale. L'uomo è quindi già da sempre più che natura ma nemmeno totalmente altro da essa nella sua corporeità. Dal punto di vista biologico il corpo umano non è infatti dissimile da quello degli altri viventi. Come l'animale, anche l'uomo, in funzione del proprio corpo, è costretto a sottostare alla necessità naturale, rimanendo in tal modo sotto il giogo degli stimoli esterni, quali ad esempio i condizionamenti geografici, climatici ma anche temporali, come emerge dalla trattazione hegeliana delle diverse razze umane, del susseguirsi delle età della vita e dell'alternarsi degli stati di sonno e di veglia⁸⁶. Solo il processo di soggettivazione spirituale introduce la differenza, portando all'attualità quanto è potenzialmente presente nell'unità di anima e corpo in quanto *voûç passivo*. In questo senso possiamo definire l'uomo, con una pregnante espressione di Bonito Oliva, come «un'eccezione biologica»⁸⁷: è infatti l'unico essere vivente che viene al mondo svincolato da ogni rapporto predeterminato e di dipendenza con il proprio ambiente; l'unico in cui non è il genere a determinare astrattamente i comportamenti.

L'uomo, in quanto è spirito, non è un essere naturale; in quanto si comporta come tale e segue gli scopi propostigli dagli appetiti [*Zwecke der Begierde*], vuole esserlo [...]. La naturalità ha perciò, più esattamente, questa determinazione, che l'uomo naturale è un singolo come tale, perché la natura in generale è stretta nel legame della singolarità⁸⁸.

Ciò significa che l'uomo eccede, per così dire, quell'ordine naturale di cui pure, nel proprio corpo, ripete le caratteristiche biologiche. Lasciata alle spalle la compiuta

⁸⁵ Cfr. HENRICH D., *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007, in particolare il capitolo intitolato *Der Leib als Bedingung des Mitseins* alle pp. 177-187. Nella scienza moderna la sfera del corporeo assume una specifica valenza nella determinazione dell'antropologico come struttura complessa di rimandi tra esterno e interno, in virtù della peculiare posizione dell'uomo nel mondo. Mostrerò successivamente come Hegel, pur sottolineandone l'insufficienza metodologica rispetto alla complessità dell'oggetto in questione, non misconosca i meriti della fisiognomica e della cranioscopia nel progresso della scienza moderna.

⁸⁶ Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, §§ 393-398, pp. 392-396 u. 956-987; tr. it., pp. 123-152.

⁸⁷ BONITO OLIVA R., *Labirinti e costellazioni*, cit., p. 59.

⁸⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 24 Z.³, p. 827; tr. it., pp. 171-172.

totalità della natura, ma permanendo tuttavia in essa, la naturalità dello spirito – o *Naturgeist* – è originariamente possibilità di essere ogni cosa⁸⁹, ma, mette in guardia Bonito Oliva, «non possibilità assoluta, giacché rimane vincolato al compiuto passaggio del non-più-natura che non lo svincola, ma ne definisce le possibilità rispetto alla necessità naturale, ormai alle spalle: *nous* passivo, anima come respiro di una vita in grado di articolarsi nelle sue forme, fuori dalla dipendenza, ma in rapporto con il concreto che la circonda, non chiusa singolarità»⁹⁰.

Attraversato da impulsi non meramente determinati da un apparato genetico che gli consentono di porsi oltre quel limite che l'animale non riesce a varcare, l'essere umano interpreta la particolarità che lo caratterizza nei termini di un'apertura nei confronti del mondo che lo circonda, sia in quanto capacità di agire, sia come orientamento e costituzione della sua interna vitalità; altrimenti detto, la vita umana non è irretita in un circolo determinato d'istinti, e ciò fa sì che i suoi impulsi siano aperti a

⁸⁹ L'essenziale naturalità e passività dell'anima viene definita da Hegel come «il *sonno* dello spirito; – il *nous passivo* di Aristotele, che secondo la *possibilità* in potenza è tutto». È uno stato di torpore che, appartenendo allo spirito, possiede già in sé la possibilità dell'uscita da questa condizione di passività: l'anima incarna il primo passo che lo spirito – il quale proviene sì dalla natura, ma è in cammino verso la libertà – compie, al fine di svincolarsi dalla prigionia della vita naturale (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 389, p. 388; tr. it., p. 110).

⁹⁰ Se Aristotele ha assunto, costruendo una sorta di partizione gerarchica dell'anima nella scala dei viventi in base alle funzioni vitali, l'accezione più ampia possibile del termine *ψυχή*, intesa quale principio di ogni essere vivente dalla pianta sino all'uomo, Hegel riserva il concetto di anima unicamente a quelle manifestazioni dello spirito finito nell'uomo in cui le funzioni psichiche sono inestricabilmente intrecciate alla corporeità. Questo permette a Hegel di riprendere lo stesso argomento a livelli differenti, a seconda che appartengano all'ambito della filosofia della natura oppure dello spirito. Hegel può così operare, per fare un esempio, diverse letture della percezione sensibile, a seconda che questa sia *Empfindung* e *Gefühl* dell'animale nella *Naturphilosophie* (HEGEL G.W.F., *Enz C*, §§ 356-358, pp. 356-358 u. 1543-1551; tr. it., pp. 472-480) o dell'anima umana nell'*Anthropologie* (HEGEL G.W.F., *Enz C*, §§ 399 ss., pp. 396 ss. u. 987 ss.; tr. it., pp. 175 ss.), o ancora nella *Psychologie* (HEGEL G.W.F., *Enz C*, §§ 447-448; 471 ss., pp. 443-445 u. 1094-1098; pp. 467 ss.; tr. it., pp. 298-304 e pp. 340 ss.). Nell'orizzonte hegeliano il principio vitale dell'anima non può quindi essere posto nei termini di una pura superiorità in una scala gerarchica dei viventi: il passaggio dalla natura allo spirito comporta piuttosto un configurarsi soggettivo che non è più quello dell'animale, tale da richiedere un'attenzione a questo spazio peculiare che rompe quella continuità, perché non è soltanto più alto o più perfetto, piuttosto *non è più natura*; questo è il suo primo darsi, ma anche ciò a partire dal quale, determinandosi per sé, si fa indipendente. In questo senso bisogna rivedere la grande intuizione di Aristotele precisando che l'anima vegetativa, sensibile e motoria, non si arricchiscono soltanto nell'uomo per la capacità di pensare, ma esclusivamente nell'uomo sono tre forme di un unico e medesimo processo: solo l'anima umana costituisce il vero medio tra ideale e naturale, spontaneità e passività, ciò che invece è precluso alla natura, dove la malattia e la morte dell'animale annunciano il superamento della natura in qualcosa di più alto. Va però precisato che, se per un verso il differente modo di delimitare, da parte di Hegel e Aristotele, l'ambito dei fenomeni compresi sotto il concetto di anima è innegabile, dall'altra è almeno parzialmente possibile attenuare tale divergenza scorrendo una più originaria identità di vedute, come testimonia il fatto che Hegel stesso fa più volte riferimento, come abbiamo visto, all'anima animale e all'anima umana, così come all'animalità dell'animale e a quella dell'uomo.

ogni cosa. Il processo della vita, scrive Hegel, «consiste allora nel superare l'immediatezza in cui la vita è ancora prigioniera»⁹¹.

Il vivente ha un corpo [*Körper*], l'anima se ne impadronisce e si è oggettivata immediatamente in esso. L'anima umana deve molto impegnarsi per fare della propria corporeità [*Leiblichkeit*] un mezzo. L'uomo per così dire, deve cominciare a prendere possesso del suo corpo, affinché sia strumento [*Instrument*] della sua anima⁹².

Come emergerà più chiaramente in seguito, Hegel distingue questa presa di possesso del corpo naturale ad opera dello spirito, che lo rende – anche in una prospettiva giuridica – il suo proprio corpo, una sua proprietà, dall'idea di una forza espressiva naturale del corpo, quale è quella avanzata da Johann Caspar Lavater⁹³.

Ciò che qui importa evidenziare è che il corpo umano è sempre più che organismo biologico, in quanto immediatamente territorio della manifestazione dello spirituale, “cerniera” tra due mondi, linea di confine e d'incontro di una dualità, dove il lato biologico e quello spirituale rimandano l'uno all'altro. Il concetto di *Leiblichkeit* si inserisce quindi, entro l'orizzonte hegeliano, nel momento in cui la consistenza materiale e la realtà spirituale si dispiegano nella loro unione. Nel medesimo istante si è quindi *dentro* la natura e già *oltre*. Se è infatti vero che il passaggio dal naturale allo spirituale non implica l'individuazione di una differenza specifica quanto piuttosto la riarticolazione di elementi che sono comuni a tutti i viventi – come il corpo, la sensibilità e i vari meccanismi istintuali – in connessioni determinate da dinamiche di aggregazione diverse, è altrettanto vero che il corpo, grazie alla progressiva compenetrazione con l'elemento spirituale, diviene rappresentante concreto della persona umana: «Certo la forma umana porta in sé molti tratti del tipo animale generale, ma l'intera differenza fra corpo umano e corpo animale consiste solo nel fatto che

⁹¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 216 Z., p. 953; tr. it., p. 443.

⁹² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 208 Z., pp. 950-951; tr. it., p. 434. Questo concetto della presa di possesso del proprio corpo viene tematizzato anche nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: «Il corpo, in quanto è esistenza immediata, non è adeguato allo spirito; per essere organo volitivo e mezzo animato del medesimo, deve anzitutto esser *preso in possesso* da esso» (HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 48, p. 59; tr. it., p. 62). Cfr. anche i §§ 47, 53 e 57 della medesima opera: «L'uomo, quanto all'esistenza *immediata*, è in se stesso qualcosa di naturale, di esterno al suo concetto; soltanto col perfezionamento del suo proprio corpo e spirito, *essenzialmente* perché *la sua autocoscienza si apprende come libera*, egli si prende in prende in possesso e diviene proprietà di se stesso e di fronte agli altri» (HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 57, p. 64; tr. it., p. 67).

⁹³ Cfr. il capitolo 3.4.2. intitolato *Lineamenti ed espressioni del volto: la fisiognomica*.

quello umano si dimostra, per tutta la sua formazione, come la dimora ed anzi più precisamente come l'unica possibile esistenza naturale dello spirito»⁹⁴.

Il corpo umano si trova quindi, nel sistema hegeliano, non solo al limite – senza occupare una regione specifica tra l'elemento naturale da cui lo spirito sorge, e lo spirito stesso, logicamente primo, entro una connessione che prepara il necessario oltrepassamento di ciò che è semplicemente naturale –, ma è esso stesso da intendersi come limite. Questo non perché offra resistenza e opposizione, quanto piuttosto perché è il luogo sulla cui superficie si riflette tutta la profondità dell'interno. Nelle *Vorlesungen über die Ästhetik* leggiamo che

solo l'esteriorità dell'uomo è in grado di rivelare in modo sensibile lo spirituale. L'espressione umana del viso, degli occhi, dell'atteggiamento, dei gesti è certamente materiale e quindi non è ciò che è lo spirito; ma entro questa corporeità [*Körperlichkeit*] l'esterno umano non soltanto è vivo e naturale come l'animale, ma è la corporeità [*Leiblichkeit*] che in sé riflette lo spirito. Attraverso l'occhio si guarda nell'animo dell'uomo, così come il suo carattere spirituale è espresso in generale da tutta la sua formazione⁹⁵.

Il corpo quale esteriorità di un'interiorità spirituale, il corpo formato e fatto proprio da un'anima che, in quanto tale, è ora effettivamente reale, assume un'espressione fisiognomica che costituisce lo specifico dell'uomo in rapporto all'animale. Non sono quindi mere caratteristiche anatomiche a differenziare il corpo umano da quello di un primato. Spiega infatti Hegel a lezione che

dal punto di vista puramente corporeo, l'uomo non è molto diverso dalle scimmie; ma mediante l'apparenza del suo corpo, penetrata di spirito, egli si differenzia da quell'animale a tal punto che tra l'apparenza di quest'ultimo e quella d'un uccello c'è minor differenza di quanta ce ne sia tra il corpo dell'uomo e quello della scimmia⁹⁶.

Il corpo umano proviene sì dalla natura, tuttavia il tono spirituale effuso su di esso è segno dell'addomesticamento dell'anima mediante l'abitudine. Gli artigli e le zanne dell'animale si limitano a servire funzioni naturali quali ad esempio afferrare e sbranare una preda e, per tali scopi, sono inoltre molto più adatti rispetto ai denti e alle unghie, ossia ai rispettivi organi umani. Ciò perché questi ultimi, una volta che l'anima abbia

⁹⁴ HEGEL G.W.F., *Ästh II*, pp. 21-22; tr. it., vol. I, p. 488.

⁹⁵ HEGEL G.W.F., *Ästh II*, p. 21; tr. it., vol. I, p. 488.

⁹⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411 Z., pp. 1059-1060; tr. it., p. 248.

reso il corpo un suo strumento espressivo, vengono liberati dalle loro funzioni naturali immediate al fine di poter tradurre nell'oggettività esterna gli scopi che il soggetto si pone. Per natura invece, o, come direbbe Hegel, prima d'essere addomesticato dall'anima, il corpo fa unicamente «ciò che è conforme alla vita animale»⁹⁷. Le operazioni «meramente organiche» non sono infatti ancora

operazioni compiute per iniziativa del mio spirito. Prima di tutto, bisogna che il mio corpo sia formato in vista di questo servizio. Mentre negli animali il corpo, obbedendo al proprio istinto, compie immediatamente tutto ciò che l'idea dell'animalità rende necessario, l'uomo deve, al contrario, rendersi padrone del proprio corpo solo mediante la propria attività⁹⁸.

Ciò non implica necessariamente che io debba fare del mio corpo un fine in sé al pari ad esempio degli atleti, ma solo che, proprio in virtù del rapporto di dipendenza reciproco tra la mia anima e il corpo,

devo riconoscere al mio corpo i suoi diritti, ne devo aver cura, devo conservarlo sano e vigoroso, non posso quindi trattarlo con disprezzo e ostilità. È proprio trascurando il mio corpo, o, peggio ancora, maltrattandolo, che io verrei a stabilire nei suoi confronti un rapporto di dipendenza, a dover subire un vincolo esterno; perché in questo modo lo trasformerei – nonostante la sua identità con me – in qualcosa di *negativo*, quindi di *ostile*, e lo costringerei a rivoltarsi contro di me, a vendicarsi del mio spirito. Se al contrario mi comporto in conformità con le leggi del mio organismo corporeo, la mia anima è libera nel proprio corpo⁹⁹.

L'importanza di prendersi cura del proprio corpo è da attribuire all'unità immediata dell'anima con quest'ultimo. Anche un corpo che non ha ancora sviluppato comportamenti abituali necessita infatti di attenzioni e cure. E questo perché, come abbiamo avuto ampiamente modo di argomentare, l'anima non può esistere se non come incarnata¹⁰⁰. Intendere l'anima reale quale mera interiorità significherebbe infatti

⁹⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 Z., p. 1057; tr. it., p. 245.

⁹⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 Z., p. 1057; tr. it., p. 245.

⁹⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 Z., p. 1057; tr. it., p. 244. Sul tema della salute corporea, anche in relazione al dolore e alla patologia, in cui il ristabilirsi della salute è strettamente legato alla capacità di riappropriazione della natura comunicativa dello spirito rimando a BONITO OLIVA R., *Alcune riflessioni sul sentimento del dolore in Hegel*, in: G. Borelli, F.C. Papparo (a cura di), *Nella dispersione del vero. I filosofi: la ragione, la follia*, Napoli, Filema, 1998, pp. 131-158.

¹⁰⁰ Non esiste infatti un'anima che è dapprima disincarnata e che acquisisce un corpo solo successivamente. È il corpo che viene invece ridotto a strumento dell'anima solo in un secondo momento, in seguito al lavoro di quest'ultima: questo è il motivo per cui esistono anche soggetti che vivono una vita intera con un corpo "non addomesticato", il che li rende ovviamente dipendenti dall'aiuto di altri.

misconoscere la corporeità e l'esteriorità quali elementi che concorrono a costituire la sua l'identità: «L'anima, in quanto è questa identità dell'interno con l'esterno che gli è sottomesso, è *effettivamente reale*; essa ha la propria libera figura nella propria corporeità, nella quale essa *si sente* [*fühlt sich*] e *si dà a sentire* [*gibt sich zu fühlen*]]»¹⁰¹. Un'anima interpretata quale privata interiorità non potrebbe quindi essere effettivamente reale poiché in quanto tale, come abbiamo visto nel capito precedente, resterebbe priva d'espressione.

Ciò che contraddistingue l'anima reale è il fatto che la sua interiorità si articola a livello corporeo e, viceversa, l'articolazione corporea rimanda a una *Sinnsphäre* animica. L'anima reale quindi, diversamente dalla *empfindende* e dalla *fühlende* Seele, non è più in una relazione meramente naturale e immediata con il proprio corpo, ma ne fa qualcosa di "posto" dallo spirito stesso, di mediato, per cui il corpo regolato dall'abitudine è l' "opera d'arte dell'anima". Questa definizione è motivata dal fatto che, nella sua figura finalmente libera, l'anima individuale manifesta se stessa e tutte le sue *Empfindungen* e i suoi *Gefühle* in modo simile a come in una determinata opera d'arte si mostrano abilità e talento di un artista.

Evidente è inoltre la ripresa hegeliana di un'analogia già avanzata da Aristotele che, nel *De Anima*, entro il più ampio contesto della trattazione dell'unione dell'anima con il proprio corpo, descrive quest'ultimo quale strumento che l'anima utilizza. Essa non se ne serve però come un artigiano fa uso dei propri strumenti, bensì come una tecnica, quale ad esempio l'arte di suonare il flauto, si serve dello strumento¹⁰². Risulta conseguentemente più comprensibile anche la già menzionata interpretazione hegeliana del corpo umano quale «strumento dell'anima»¹⁰³, espressione con cui il filosofo sembra voler alludere al fatto che il corpo, come spiega Wolff, «ein solches Mittel für den Geist nur infolge davon sein kann, daß seine Benutzung *als* Werkzeug ihrerseits ein Kunstwerk, nämlich ein "Kunstwerk der Seele" ist»¹⁰⁴. Il sintagma «opera d'arte dell'anima» non corrisponde quindi al sintagma «opera di Mozart» ma all'espressione «opera dell'arte musicale». Altrimenti detto, l'anima di un soggetto si manifesta nell'utilizzo del proprio corpo similmente a come una determinata arte si oggettivizza in

¹⁰¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411, p. 419; tr. it., p. 246.

¹⁰² Cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, cit., I, 3, 407 b, 25-27, p. 87.

¹⁰³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 *Anm.*, p. 418; tr. it., p. 241.

¹⁰⁴ WOLFF M., *Das Körper-Seele-Problem*, cit., p. 185, nota 110.

una determinata opera. Il corpo umano non è quindi qualcosa di semplicemente ed esclusivamente materiale e organico accanto a tutto ciò che di organico e materiale troviamo nel mondo; come ogni opera d'arte anch'esso rinvia all'ideale che lo ha ispirato e che ha fatto del mero organismo l'espressione dello spirito.

Come abbiamo visto nel capitolo precedente è nel corpo fatto proprio dall'anima la vera e propria espressione dell'uomo, il suo primo manifestarsi concreto. «Il tono spirituale diffuso sull'insieme» manifesta immediatamente il corpo «come exteriorità d'una natura più elevata»¹⁰⁵. Poiché anche agli occhi dell'animale la figura umana incarna la «forma più alta nella quale lo spirito gli appare»¹⁰⁶ non è scorretto sostenere che il suo scopo intrinseco sia proprio quello di comunicarsi. Diversamente, come spiega Hegel tenendo le lezioni sull'estetica, «la natura esterna come tale, non ha come unica sua origine questo fine. Le piume variopinte e dai colori vivaci degli uccelli brillano anche se nessuno le vede, il loro canto risuona anche se nessuno lo ascolta»¹⁰⁷.

Solo il corpo umano reca impressa l'impronta dello spirito «nella misura in cui esso è un qualcosa di esterno posto *idealmente* nella sua stessa esistenza determinata, ed in lui, l'anima – non più limitata alla somatizzazione *involontaria* delle sue sensazioni interne –, si manifesta con *tanta libertà* quanta essa *finora* ne ha conquistata superando ciò che contraddice alla sua idealità»¹⁰⁸. I gesti, il portamento, l'espressione per mezzo della mimica rivelano sempre anche qualcosa dello spirito di una determinata etnia e servono quali segni mediante cui i membri di tale gruppo etnico si riconoscono vicendevolmente, percepiscono se stessi e si comunicano agli altri. Così, ad esempio, se gli europei quando mostrano rispetto si curvano in avanti «solo con la parte superiore del corpo», gli orientali «esprimono il loro timore reverenziale per il loro padrone gettandosi a terra davanti a lui»¹⁰⁹. Inoltre, come ha scritto Greene, «the body as sign is not only for others but confirms the individual in his own feeling and image of himself»¹¹⁰. Infatti anche il temperamento, il carattere e, in misura minore, anche la

¹⁰⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 *Anm.*, p. 420; tr. it., p. 246.

¹⁰⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 *Anm.*, p. 420; tr. it., pp. 246-247.

¹⁰⁷ HEGEL G.W.F., *Ästh I*, p. 102; tr. it., vol. I, p. 84.

¹⁰⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 410 *Z.*, p. 1059; tr. it., p. 247.

¹⁰⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411 *Z.*, p. 1060; tr. it., p. 249.

¹¹⁰ GREENE M., *Hegel on the Soul*, cit., p. 146.

professione e il livello di cultura di un soggetto s'imprimono nei lineamenti del suo viso, modellano il suo portamento e cadenzano la sua andatura¹¹¹.

Questo è il motivo per cui il corpo non viene più considerato, diversamente da quanto avviene nelle pagine dedicate alla *Naturphilosophie*, semplicemente quale esistenza dell'individualità organica nella sua figura fisica, ma quale exteriorità posta dall'anima¹¹². In ogni gesto ed espressione del volto, per quanto compiuti senza che intervenga un atto di volontà, il soggetto sente, seppure in modo ancora oscuro, se stesso nella sua totalità fisica: egli ha sempre un implicito sentimento di sé quale universale in un particolare. Quando il soggetto arriccia il naso e con ciò esprime disgusto, secondo un esempio riportato dallo stesso Hegel, non significa che egli abbia una *Empfindung* olfattiva sgradevole, quanto che egli si distanzi da quanto gli è odioso, poiché ciò, in modo astratto o ideale, è spregevole o ripugnante¹¹³.

L'appropriazione del proprio corpo non è però il risultato di un operare involontario dell'anima sul corpo, non è una somatizzazione contingente dell'interiorità come avviene nei fenomeni del riso e del pianto: «Um diese Einprägung seelischer Bedürfnisse in den Leib zu leisten, muß ihn sich die Seele entgegensetzen und damit überwindet sie ihre Leibeigenheit, denn nun ist der Leib ein Transformationsfeld, das die Seele nach ihren Bedürfnissen bearbeiten kann»¹¹⁴. Riducendolo a braccio del

¹¹¹ «L'uomo colto ha, nella mimica e nel gestire, una vivacità minore rispetto all'incolto. Mentre impone la calma al tumulto interiore delle sue passioni [*Leidenschaften*], anche esternamente egli osserva un atteggiamento tranquillo, e dà alla somatizzazione volontaria delle proprie sensazioni [*Empfindungen*] una certa misura media; al contrario l'incolto, che non ha potere sulla propria interiorità, crede di non potersi fare comprendere altrimenti che mediante una sovrabbondanza di mimica e gesti [...]. L'uomo colto non ha bisogno di sprecare mimica e gesti; nella *parola* egli possiede il mezzo di espressione più degno e più appropriato, poiché il *linguaggio* riesce ad accogliere ed a rendere immediatamente tutte le modificazioni della rappresentazione» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411 Z., p. 1061; tr. it., pp. 249-250).

¹¹² Adottando una distinzione kantiana (cfr. KANT I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., B III-IX, pp. 541-542) possiamo affermare che quando è la natura ad essere il principio determinante, allora l'uomo non si distingue dall'organismo animale e la sua analisi rientra nell'ambito della fisica organica e della fisiologia; se è invece l'uomo inteso come essere libero a porsi come principio di determinazione di se stesso e della propria *Leiblichkeit*, allora la sua trattazione rientra tra le competenze della filosofia dello spirito e, nello specifico, dell'*Anthropologie*. Altrimenti detto, i medesimi contenuti possono essere esaminati assumendo il punto di vista fisiologico, come momenti dell'organismo animale e quindi, hegelianamente, come momenti del processo vitale mediante il quale il genere perpetua se stesso e non come manifestazioni dell'anima; oppure possono essere intesi come la somatizzazione che si danno le determinazioni spirituali.

¹¹³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411 Z., p. 1060; tr. it., p. 249.

¹¹⁴ «Aus der heutigen Sicht der modernen Technologie, Genetik und Medizin ist die Transformierbarkeit des Leibes durch seelische Bedürfnisse des Menschen natürlich in noch gesteigertem Maße feststellbar als zu Hegels Zeiten und wird z.B. mit Fitneß- und Wellnesswahn sowie Schönheitschirurgie medizinisch instrumentalisierbar gemacht» (SCHÄFER R., *Das prozedurale Leib-Seele-Konzept bei Hegel*, cit., p. 222).

proprio operare l'anima dà così forma al corpo che, nella sua totalità, diviene impronta e tono dello spirito, anche se non di tutto lo spirito: in virtù della sua esteriorità, ossia in quanto materialità, non è che «un *segno* indeterminato e del tutto incompleto per lo spirito»¹¹⁵ e conseguentemente anche l'espressione dei *Gefühle* è sempre parziale. Mediante il portamento, la mimica, i gesti, vengono sì espressi i *Gefühle*, tuttavia il corpo continua a implicare processi organici che sono indipendenti dalle espressioni emotive e restano quindi estranei alla «potenza dell'anima», alla sua autoespressione, «in modo che l'azione formatrice dell'anima nel suo corpo è solo un aspetto di questo»¹¹⁶.

Che la «potenza dell'anima» sia molto più pervasiva di quanto Hegel non creda e che possa quindi influenzare l'omeostasi interorganica e, a seguito dell'interazione del bambino con l'adulto, anche i più fondamentali livelli di autoregolazione emozionale, è un dato confermato da contemporanei studi di psicologia dello sviluppo. Questi ultimi descrivono fenomeni di *biofeedback* che si verificano ad esempio quando le emozioni primarie di rabbia, paura, tristezza, disgusto e gioia espresse dal volto del neonato si riflettono nella mimica dell'adulto, ma anche quando sono intensificate o inibite dalle norme di ciò che è socialmente desiderabile. Come spiega lo psicologo tedesco Martin Dornes il neonato, imitando la mimica dell'adulto – in virtù della connessione tra mimica, emozioni e sistema nervoso autonomo e centrale – diviene cosciente di una condizione o stato che «er vorher nicht oder nicht deutlich bemerkt hatte». Il neonato assume quindi «automatisch» lo stesso stato emotivo in cui versa l'adulto cui si relaziona, e ciò «sowohl auf der physiologischen wie auf der neurophysiologischen Ebene»¹¹⁷.

Tornando a Hegel, come scrive in modo efficace nelle pagine della *Phänomenologie*, per quanto il volto umano riveli nella propria plasticità una profondità invisibile, interiore, quello stesso volto è anche «la maschera che l'individualità può ben deporre»¹¹⁸. Questo è il motivo che spinge Hegel a sostenere che «l'uomo è conosciuto molto meno a partire dalla sua apparenza esteriore che non dalle sue *azioni*»¹¹⁹. L'uomo

¹¹⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411 *Anm.*, p. 420; tr. it., p. 246.

¹¹⁶ Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 412 *Z.*, p. 1063; tr. it., p. 251.

¹¹⁷ DORNES M., *Die emotionale Welt des Kindes*, Frankfurt, Fischer, 2000, p. 198.

¹¹⁸ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 176; tr. it., vol. I, p. 264.

¹¹⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411 *Z.*, p. 1063; tr. it., p. 251.

infatti, come leggiamo nella *Wissenschaft der Logik* enciclopedica, «come è esteriormente, cioè nelle sue azioni (certamente non nella sua esteriorità soltanto corporea)» – ma, oserei aggiungere, anche nelle abitudini che ha acquisito – «è internamente»¹²⁰. È proprio riguardo all'idea che non siano le manifestazioni espressive visibili bensì le azioni a dover essere analizzate e interpretate – in quanto le sole a fornire la vera chiave di lettura della comprensione dell'uomo – che Hegel manifesta una profonda vicinanza a Lichtenberg. La fisiognomica esamina infatti la coscienza agente svalutando però l'importanza dello studio delle azioni umane. Nella *Anmerkung* al § 411 leggiamo che «voler elevare la fisiognomica, per non parlare della cranioscopia, al rango di *scienze*, fu perciò uno dei più vuoti ghiribizzi»¹²¹.

3.4. LA SEMIOTICA DEGLI AFFETTI E LA LETTURA DEL CORPO

L'attenzione prestata da Hegel alla fisiognomica e alla cranioscopia risulta comprensibile se consideriamo in primo luogo la grande diffusione e l'impatto che tali pseudoscienze¹²², inserendosi nel più generale dibattito tra il "fisico" e il "morale", hanno nell'Ottocento, diventando oggetto di considerazione da parte di personalità quali Herder e Goethe¹²³. Tali discipline possono non a torto essere considerate «una sorta di "moda" culturale dell'epoca»¹²⁴ poiché l'atteggiamento euristico che le

¹²⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 140 *Anm.*, p. 163; tr. it., p. 348. È pur vero che se l'uomo è morale, buono o virtuoso solo interiormente, ossia nelle intenzioni e nei *Gefühle*, e la sua esteriorità e le sue azioni non rispecchiano questa bontà d'intenti, allora «tanto l'interno quanto l'esterno sono completamente vani e vuoti» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 140 *Anm.*, p. 163; tr. it., p. 348)

¹²¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411 *Anm.*, p. 420; tr. it., p. 247.

¹²² Cfr. FÜLLEBORN G.G., *Abriß einer Geschichte und Literatur der Physiognomik*, in: Id. (hrsg. von), *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*, Bd. VIII, Züllichau u. Freystadt, Frommann, 1797, p. 187.

¹²³ Cfr. POZZI D'AMICO L., *L'antropologia di Lavater e Gall nella "Fenomenologia dello Spirito"*, in: L. Bianchi (a cura di), *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano, Franco Angeli, 1984, pp. 446-456. Per quanto riguarda Goethe va ricordato che egli collabora alla stesura dei *Physiognomische Fragmente*, procurando a Lavater incisioni, *silhouettes* e alcuni brevi interventi nel testo. Per l'individuazione dei testi goethiani nell'opera di Lavater cfr. GIACOMONI P., *Metodo comparativo e fisiognomica in Goethe e in Wilhelm von Humboldt*, in: *Evidenze e ambiguità della fisionomia umana*, cit., pp. 69-85. Goethe, come Herder, pur non accogliendo la visione spiritualistica e religiosa su cui la fisiognomica lavateriana si fonda, ne apprezza la componente simbolico-intuitiva e condivide soprattutto i termini in cui viene a darsi il rapporto tra interno ed esterno, cercando di estendere l'applicazione di tale presupposto metodologico all'intero mondo della natura.

¹²⁴ VITTONI C., *Note sulla fisiognomica nella Phänomenologie des Geistes di Hegel*, in: *Evidenze e ambiguità della fisionomia umana*, cit., pp. 161-172, qui p. 165.

contraddistingue non è limitato ai metodi d'indagine di Lavater e Gall, ma è caratteristico, come spiega Stefano Poggi, di una peculiare forma di antropologia che fiorisce alla fine del XVIII secolo e che aspira a un tipo di conoscenza dell'uomo che non sia solo "esterna". I suoi cultori, soprattutto i "filosofi popolari"¹²⁵, sono persuasi che la conoscenza della figura fisica degli uomini abbia rilievo «al fine della conoscenza del loro "cuore"»¹²⁶. In questo senso quindi criticare Lavater e Gall significa, per Hegel, attaccare quanti si richiamano a quella tradizione¹²⁷.

Il secondo motivo che spiega l'interesse hegeliano per queste pseudoscienze è più strettamente teorico e riguarda lo statuto epistemologico della psicologia, nello specifico di quella empirica, fondata sul metodo osservativo. Nel momento in cui tale psicologia, messe da parte le ipotesi metafisiche, si volge all'osservazione dell'uomo, il corpo le si presenta come un campo di analisi immediatamente osservabile¹²⁸, il cui studio appare sempre più fecondo grazie ai coevi sviluppi della fisiologia e della biologia¹²⁹: si assiste infatti, in questo periodo, all'emergere di un insieme disparato di ricerche, materiale grezzo per un'antropologia che pretende d'essere più scientifica che filosofica, più positiva che speculativa.

¹²⁵ La categoria storiografica della *Populärphilosophie* (come tale viene usata per la prima volta nel 1794 da W.L.G. Eberstein nel suo *Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bey den Deutschen von Leibnitz bis auf gegenwärtige Zeit*, Halle, Ruff, 1794-1799, pp. 234 ss.) indica un particolare orientamento filosofico dell'illuminismo tedesco della seconda metà del Settecento che, pur nella varietà delle posizioni e degli interessi, persegue l'idea di una filosofia *über und für die Welt* – le espressioni *Populärphilosophie* e *Philosophie für die Welt* sono infatti spesso impiegate indifferentemente dagli esponenti di questo movimento – che trattasse in maniera accessibile questioni vicine alla vita degli uomini. Evidente è infatti un generale interesse antropologico e, più precisamente, come osserva Luca Fonnesu, quella tendenza dell'epoca a «vedere e considerare l'uomo *intero*, nella sua dimensione armonicamente complessiva e non scisso in opposizioni irrigidite come quella tra ragione e sensibilità» (FONNESU L., *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Roma/Bari, Laterza, 1993, p. 50). Per una riflessione sul ruolo della *Populärphilosophie* nella filosofia e, più in generale, nella cultura tedesca rimando BECK L.W., *Early German Philosophy. Kant and his Predecessors*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1969.

¹²⁶ POGGI S., *La nascita della psicologia scientifica*, in: *Storia della scienza moderna e contemporanea*, cit., vol. II, 2, pp. 999-1021, qui p. 1000.

¹²⁷ Cfr. BISCUSO M., *Hegel critico della fisiognomica*, in: «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 192, 2007, pp. 39-46.

¹²⁸ Sulla rivalutazione del corpo come momento fondamentale nella fondazione della psicologia e, in generale, nelle scienze umane cfr. MORAVIA S., *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Milano, Sansoni, 2000, pp. 10 ss.

¹²⁹ Cfr. MONDELLA F., *Il sorgere della nuova fisiologia ottocentesca*, in: L. Geymonat (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. IV, Milano, Garzanti, 1971, pp. 589-644; COLEMAN W., *La biologia nell'Ottocento*, tr. it. di S. Marino, Bologna, il Mulino, 1984; POGLIANO C., *Tra forma e funzione: una nuova scienza dell'uomo*, in: P. Corsi (a cura di), *La fabbrica del pensiero. Dall'arte della memoria alle neuroscienze*, Milano, Electa, 1989, pp. 144-197.

Questo cambiamento del paradigma epistemologico della psicologia non sfugge a Hegel, tanto che egli rinviene nella fisiognomica di Lavater e nella cranioscopia di Gall l'estremo esito cui può approdare l'approccio osservativo che, incurante delle azioni compiute dal soggetto, si limita a studiarne il corpo, considerato quale autentica «*espressione dell'interno, dell'individuo posto come coscienza e come movimento*»¹³⁰. Nello specifico sono il volto e il cranio a essere eletti quale terreno privilegiato d'indagine, quasi che le parti "superiori" del corpo consentissero l'adito allo psichico.

Nella *Phänomenologie des Geistes* (1807) Hegel osserva infatti che l'individuo si presenta all'osservazione come contrassegnato da un'opposizione, in quanto per un verso è *per sé*, «attività libera [*freies Thun*]», «movimento della coscienza»; per l'altro è anche *in sé*, è «il saldo essere di una realtà fenomenica»¹³¹ o, altrimenti detto, è corpo. Dinanzi all'opposizione tra corpo e mente, la ragione osservativa decide di giudicare l'interno secondo l'esterno, lo psichico secondo il corporeo. Il corpo che si offre all'osservazione può però essere inteso come il lato esterno dell'individualità da due punti di vista: esso è, nella sua immediatezza, qualcosa di innato, congenito e, contemporaneamente, lo strumento attraverso cui l'individuo opera e diviene quel che è. Il corpo così inteso, che comprende tanto gli aspetti originari quanto quelli sorti a seguito dell'agire, viene considerato dall'osservazione quale espressione dell'essere psichico del soggetto. Questo è il motivo per cui la ragione, quando analizza l'individualità agente, non si sofferma sulle sue azioni, ma ne osserva il corpo, ritenuto autentica espressione dell'interno. La domanda è ora «che cosa si debba intendere con questa *espressione dell'interno nell'esterno*»¹³², domanda alla quale Hegel risponde richiamandosi anzitutto alla fisiognomica.

Prima di passare all'analisi della critica a Lavater è utile esporre brevemente in che cosa consista l'inadeguatezza, rinvenuta da Hegel, del metodo osservativo in psicologia. Questo ci permetterà anche di comprendere meglio perché la contestazione hegeliana alle pseudoscienze trovi il suo luogo privilegiato nelle pagine della *Phänomenologie des Geistes*. Nell'*Enzyklopädie* infatti, come emerso nei capitoli precedenti, troviamo unicamente un accenno, al di fuori di ogni impianto sistematico,

¹³⁰ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 172; tr. it., vol. I, p. 258.

¹³¹ HEGEL G.W.F., *Phä*, pp. 171-172; tr. it., vol. I, pp. 256-257 (tr. mod.).

¹³² HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 172; tr. it., vol. I, p. 258.

alla cranioscopia, alla fisiognomica e alla patognomica¹³³. Se Hegel considera inoltre la patognomica come atta a cogliere alcune «passioni *passeggere*»¹³⁴ e gesti spontanei dell'individuo, il giudizio sul carattere e sull'interiorità di un soggetto fondato sulla fisionomia è fallibile, secondo il filosofo.

L'unica utilità che riconosce alla fisiognomica è quella di aiutare a distinguere l'uomo dagli animali e le diverse razze umane tra di loro. Nello *Zusatz* al § 393 leggiamo infatti che la differenza fisica delle razze «si mostra soprattutto nella struttura del cranio e del viso»¹³⁵. Similmente, anche a lezione, Hegel spiega che «alle differenze fisiologiche appartiene [...] la diversa conformazione del cranio»¹³⁶. La trascrizione del corso del 1827/28 ad opera di Erdmann prosegue, e in ciò non si discosta molto dal testo enciclopedico, con un riferimento a Johann Friedrich Blumenbach¹³⁷ e a Petrus Camper (1722-1789)¹³⁸ che per primo introduce l'utilizzo dell'angolo facciale in anatomia comparata¹³⁹.

Sino a questo punto la trascrizione di Erdmann non aggiunge nulla di nuovo. Nel prosiegua invece, rispetto al testo enciclopedico che si limita a informarci che «un'altra

¹³³ La distinzione tra fisiognomica e patognomica non è mai resa esplicita nell'opera del 1807 per quanto, come vedremo, Hegel citi espressamente Lichtenberg.

¹³⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411 Z., p. 1062; tr. it., p. 250.

¹³⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 393 Z., p. 957; tr. it., p. 125.

¹³⁶ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 41; tr. it., p. 130.

¹³⁷ Il riferimento è a BLUMENBACH J.F., *De generis humani varietate nativa. Editio Tertia*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1795, §. 60, pp. 200-203. Per ulteriori dettagli sugli studi di Blumenbach cfr. la nota 50 alle pp. 85-86.

¹³⁸ Cfr. CAMPER P., *Dissertation sur les variétés naturelles qui caractérisent la physionomie des hommes des divers climats et des différents âges*, Paris, H.J. Jansen, 1791, p. 12 e ID., *Über den natürlichen Unterschied der Gesichtszüge in Menschen verschiedener Gegenden und verschiedenen Alters; über das Schöne antiker Bildsäulen und geschnittener Steine, nebst Darstellung einer neuen Art, allerlei Menschenköpfe mit Sicherheit zu zeichnen*, hrsg. von A.G. Camper, Berlin, Vossischen Buchhandlung, 1792, pp. 17 ss. Camper, medico e fisiologo olandese, si accorge, grazie alla pittura, che non è il colore della pelle a tracciare le differenze tra le varie razze umane, bensì la struttura anatomica. Secondo lui è infatti la forma del cranio a permettere di distinguere la fisionomia di un negro da quella di un "bianco" semplicemente dipinto di nero.

¹³⁹ Cfr. HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 41; tr. it., p. 131. Camper procede infatti alla misurazione geometrica della struttura del cranio, di cui colleziona esemplari provenienti da diversi paesi, elaborando un'ipotesi evolutiva nota, grazie alla successiva rielaborazione di Lavater, come "linea di animalità". L'ipotesi osteologica avanzata da Camper si propone d'essere un procedimento scientifico di misurazione della struttura anatomica di animali e uomini differenti per razza ed età, utilizzando la tecnica dell'angolo facciale. Nella *Dissertation physique sur les différences réelles que présentent les traits du visage chez les homes de différents pays et de différents âges* (1791) Camper disegna il volto di profilo, tracciando l'angolo prodotto dall'incrocio di una linea tesa tra l'orecchio e la base del naso, con un'altra linea che va dalla fronte alla parte più esterna del mento. Egli elabora in tal modo una scala graduata di angoli facciali: dai 42 gradi di una scimmia, ai 58 di un orango, passando per i 70 di un negro fino ad arrivare agli 80-90 di un europeo e ai 100 gradi della testa idealizzata dell'Apollo Pizio, sintesi di nobiltà interiore e bellezza fisica, oltre la quale la forma ossea manifesterebbe la deformità dello sciocco.

determinazione fatta dal Blumenbach, importante per la determinazione delle differenze razziali, concerne il carattere più o meno prominente degli zigomi», «la curvatura e l'ampiezza della fronte» – osservazioni che lo portano a constatare che «i *Negri* hanno crani più stretti dei Mongoli e dei Caucasici, la fronte arcuata, ma gibbosa, le mascelle prominenti» mentre «nella razza *caucasica* l'angolo di cui si è parlato è quasi, o del tutto, un angolo retto»¹⁴⁰ – la trascrizione di Erdmann è più dettagliata:

Ora nei negri quest'angolo è più accentuato che negli europei, Blumenbach qui nota [a ragione] che molto rimane necessariamente impreciso, e aggiunge che il cranio dovrebbe essere considerato dall'alto. Si mostra in maniera eccellente qui: la sporgenza in parte dei denti, in parte dell'arcata zigomatica. Nel cranio dei negri, per esempio, la mascella ossea è molto sporgente. Ciò che è più particolare è da determinare fisiologicamente, l'elemento caratteristico è così l'angolo più accentuato di Camper, poi lo sporgere dei denti, la mascella ecc. questi sono i punti fondamentali della struttura osteologica¹⁴¹.

Questo a dimostrazione del fatto che Hegel, non diversamente da molti suoi contemporanei¹⁴², non nega che sussistano delle differenze assai marcate nella fisionomia di individui appartenenti a razze diverse. La polemica rivolta alla fisiognomica e alla cranioscopia ha invece di mira la pretesa di tali pseudoscienze di leggere a partire dal volto e dal cranio i sommovimenti emotivi e il carattere degli individui, l'interno dall'esterno. Il luogo topico di questa polemica è nella *Phänomenologie des Geistes* mentre, come ho già sottolineato, nell'*Enzyklopädie* troviamo solo alcuni accenni a queste pseudoscienze. Ciò è motivato sicuramente dal fatto che la *Phänomenologie* enciclopedica non è estesa quanto l'opera edita a Jena, e ciò fa sì che Hegel non si dilunghi su questioni già trattate esaustivamente nel 1807. La polemica rivolta alla fisiognomica e alla cranioscopia ha inoltre lo scopo di mostrare l'esito estremo cui conduce una psicologia che si serva del metodo osservativo e, di

¹⁴⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 393 Z., p. 957; tr. it., p. 125.

¹⁴¹ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, pp. 41-42; tr. it., p. 131.

¹⁴² Cfr. quanto scrive Johan Christian Fabricius (1745-1808), medico e allievo di Linneo, nel suo *Resultate naturhistorischer Vorlesungen*. Egli evidenzia le differenze fisiche tra bianchi e neri, concentrando la sua attenzione sul colore della pelle e dei capelli, sulla diversa conformazione del cranio e sulla prominenza della mascella (FABRICIUS J.C., *Resultate naturhistorischer Vorlesungen*, Kiel, Neue akademische Buchhandlung, 1804, p. 213). Non ci sono prove che Hegel possieda questo volume, né egli cita Fabricius accanto ai nomi di Blumenbach e Camper. Quello che mi preme evidenziare è che la posizione espressa da Hegel in merito alle questioni prese in esame poco si discosta da quella di molti contemporanei. Su questi argomenti cfr. MAURER C., *Il tema della razza in Hegel e la sua influenza nel rapporto Herrschaft-Knechtschaft*, in: «Physis. Rivista Internazionale di Storia della Scienza», 50, 1-2, 2015, pp. 313-355, qui pp. 347 ss.

conseguenza, sottende il rifiuto hegeliano dell'utilizzo di un simile metodo. Tuttavia, quando scrive la *Phänomenologie*, Hegel non ha ancora elaborato una propria *Psychologie*. Quest'ultima, che viene definendosi nel confronto polemico intrapreso da Hegel contro la psicologia a lui contemporanea, nel suo versante empirico e razionale, vede la luce solo nel 1817, quale terza sezione in cui è articolata la *Philosophie des subjektiven Geistes* dell'*Enzyklopädie* di Heidelberg. Questo per dire che probabilmente, nel 1817, ossia all'epoca della stesura dell'*Enzyklopädie* di Heidelberg, Hegel, che ha finalmente elaborato una propria *Psychologie*, non sente più la necessità di soffermarsi sui motivi, già ampiamente trattati dieci anni prima, della sua presa di distanza dal metodo osservativo e si limita ad accennare alle pseudoscienze di nostro interesse. È però importante volgere lo sguardo al grande testo del 1807 per comprendere meglio sia la polemica hegeliana alla fisiognomica e alla cranioscopia, sia la *Psychologie* da lui elaborata, che occupa la terza sezione della *Philosophie des subjektiven Geistes* enciclopedica.

3.4.1. LA CRITICA AL METODO OSSERVATIVO IN PSICOLOGIA

Per rendere intellegibile la polemica hegeliana contro le pseudoscienze menzionate, questa va contestualizzata entro la più ampia cornice della critica rivolta all'utilizzo del metodo osservativo in psicologia. Più precisamente, Hegel muove una puntuale critica alla fisionomia assunta dalla psicologia, soprattutto nel suo versante empirico, nella sezione della *Phänomenologie des Geistes* dedicata alla *beobachtende Vernunft*¹⁴³, ossia a quella che oggi potremmo definire l'osservazione "scientifico-naturale", i cui oggetti di studio sono il mondo naturale – distinto in mondo inorganico e organico – e il mondo interiore dell'uomo in quanto oggetto di osservazione scientifica. È questa una tappa importante nello sviluppo del pensiero hegeliano poiché l'itinerario attraverso cui egli giunge a determinare la struttura della sua psicologia e a definire le forme che in essa assume lo spirito pratico, oggetto d'analisi dei prossimi capitoli, è

¹⁴³ HEGEL G.W.F., *Phä*, pp. 137-192; tr. it., vol. I, pp. 202-291. Per un'ottima esposizione della critica hegeliana alla *beobachtende Vernunft* cfr. QUANTE M., *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, Milano, Franco Angeli, 2016, in particolare il quarto capitolo intitolato *Critica della ragione osservativa* alle pp. 79-98.

profondamente segnato da un confronto critico con le scienze psicologiche a lui contemporanee.

Il pensiero hegeliano che si snoda nella sezione della *beobachtende Vernunft* dedicata alla *Beobachtung der Natur* si inserisce entro una più ampia critica del metodo osservativo e, soprattutto, degli esiti cui l'assunzione di quest'ultimo aveva condotto nell'ambito delle scienze naturali¹⁴⁴. Hegel osserva che tale metodo, che si articola in tre fasi – l'osservazione delle cose con lo scopo di descriverle e attribuire loro un nome; la classificazione dei prodotti naturali che avviene mediante l'individuazione di segni distintivi e, infine, la ricerca di leggi capaci non solo di cogliere il dinamismo degli oggetti ma, operando un'universalizzazione dell'esperienza, di renderla ripetibile e oggetto della sperimentazione scientifica – pur essendo efficace per studiare la natura inorganica, esibisce tutti i suoi limiti quando ci si trova dinanzi al «rapporto teleologico»¹⁴⁵ mediante cui si manifesta la vita organica.

Al metodo osservativo, che tende a separare la finalità dalla natura organica, sfugge completamente il fatto che la natura organica manifesta una finalità immanente e che quindi l'organismo, che anche nel suo rapportarsi ad altro conserva se stesso, è scopo (*Zweck*) a se stesso¹⁴⁶. La *beobachtende Vernunft* non riesce quindi a

¹⁴⁴ Per quanto concerne i riferimenti critici di Hegel rimando a FERRINI C., *Osservazione, legge ed organismo nella Fenomenologia hegeliana*, in: «Esercizi filosofici», 3, 2008, pp. 1-8.

¹⁴⁵ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 146; tr. it., vol. I, p. 217. Hegel si confronta, analizzando la pretesa avanzata dalla *beobachtende Vernunft* di ricondurre l'organico a un sistema di leggi, con alcune delle questioni più dibattute entro la cultura scientifica del suo tempo, tra cui il problema della fondazione di un'autonoma scienza del vivente, nonché la relazione di quest'ultima con le scienze fisiche e chimiche. La scienza del vivente avanza infatti, proprio a cavallo tra il Settecento e l'Ottocento, la pretesa che le venga conferito lo stesso livello di scientificità che è riconosciuto al sapere di tipo fisico (cfr. l'intento manifestato da Gottfried Reinhold Treviranus (1776-1837) in TREVIRANUS G.R., *Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur*, cit., p. 4). Spiega Illetterati che «il problema, nella realizzazione di questo progetto, è ovviamente costituito dalla peculiarità dell'oggetto di questa scienza, il mondo della vita, il cui statuto – radicalmente diverso rispetto a quello della natura inorganica – richiede un apparato concettuale ad esso adeguato. Non si può infatti semplicemente prendere a prestito un sistema categoriale dalle scienze fisico-chimiche e in modo immediato applicarlo a un oggetto strutturalmente diverso dal loro come è quello delle scienze del vivente» (ILLETTERATI L., *Sulla posizione di Hegel*, cit., p. 428). È questa una preoccupazione già sollevata da Marie François Xavier Bichat (1771-1802) (cfr. BICHAT M.F.X., *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, cit., pp. 100-105). Per quanto riguarda la nascita della biologia come scienza autonoma rimando a FANTINI B., *La costituzione della biologia come scienza autonoma*, in: *Storia della scienza moderna e contemporanea*, cit., vol. II, 1, pp. 109-116; MONDELLA F., *Biologia e filosofia*, in: L. Geymonat (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. III, Milano, Garzanti, 1971, pp. 270-314; CAPPELLETTI V., *Entelechia: saggi sulle dottrine biologiche del secolo decimonono*, Firenze, Sansoni, 1965; UNGERER E., *Fondamenti teorici delle scienze biologiche*, tr. it. di F. Mondella, Milano, Feltrinelli, 1972.

¹⁴⁶ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 148; tr. it., vol. I, pp. 219-220; cfr. anche HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 360, p. 361; tr. it., p. 484. È soprattutto qui, nell'ambito della descrizione delle modalità con cui la *beobachtende*

comprendere la necessaria relazione che sussiste tra il concetto del fine e l'attività dell'organico¹⁴⁷, e trasforma quest'ultimo in un che di «accidentale» e «assolutamente privo di legge», abbassando l'organismo a un livello inferiore rispetto a quello di una macchina, «ché la macchina ha uno scopo [*Zweck*] e la sua capacità [*Wirksamkeit*] ha quindi un contenuto determinato»¹⁴⁸. Tuttavia, nell'istante in cui la *beobachtende Vernunft* s'accorge della necessità di andare oltre l'opposizione posta da Kant, il quale ammette per un verso la finalità nella determinazione della natura vivente, ma per l'altro la pensa al di fuori e non *in essa*, questo superamento avviene mediante l'insorgere di una nuova opposizione.

La nuova opposizione è quella tra "esterno" e "interno". Ciò avviene perché, come spiega Hegel, «l'osservare», incapace di cogliere le determinazioni concettuali nella loro fluidità, «cerca i momenti nella forma dell'essere e del restare; e poiché l'Intiero organico consiste nel non avere né far trovare in sé i momenti in tal guisa, la coscienza trasforma l'opposizione in un'opposizione tale che sia conforme al suo punto di vista»¹⁴⁹. La separazione posta da Kant tra il concetto del fine, inteso come massima meramente soggettiva utile per indagare determinati fenomeni, e la natura nella sua *Wirklichkeit*, impenetrabile all'intelletto umano nel suo principio organizzatore, diventa così, per la *beobachtende Vernunft*, l'opposizione tra il «concetto organico del fine

Vernunft si rapporta al mondo della natura vivente, che Hegel entra in discussione con alcuni significativi aspetti della scienza e della *Naturphilosophie* della sua epoca, inserendosi, con queste riflessioni, in un dibattito di grande attualità che sino dai primi anni jenesi lo vede assumere una posizione rispetto alle tesi avanzate da Schelling e da Kant. Nella *Differenz* è esplicito il riferimento al tentativo di Schelling di fondare una *Naturphilosophie* in grado di indagare il legame segreto che unisce la natura alla spiritualità umana, superando una frattura che il modello scientifico meccanicistico finiva per assumere implicitamente (HEGEL G.W.F., *Diff*, pp. 74 ss.; tr. it., pp. 91 ss.). In *Glauben und Wissen* Hegel riconosce al filosofo di Königsberg il merito di avere elaborato il concetto di "finalità interna", cogliendo l'insufficienza del paradigma meccanicistico per lo studio dell'organismo, anche se in Kant risulta palese il valore meramente regolativo attribuito a questo principio in rapporto alla conoscenza degli esseri organizzati di natura (HEGEL G.W.F., *GW*, pp. 338 ss; tr. it., pp. 154 ss.). Va precisato che nella *Phänomenologie* Hegel non nomina esplicitamente nessuno degli scienziati o dei *Naturphilosophen* dell'epoca, anche perché tende a ricondurre questa molteplicità di posizioni a un medesimo atteggiamento filosofico, la cui massima espressione è incarnata da Schelling

¹⁴⁷ La *beobachtende Vernunft* non riesce ad andare oltre l'estrinsecità di quella che Kant aveva definito *relative Zweckmäßigkeit* ossia, per usare la terminologia hegeliana, la *teleologische Beziehung*. Il concetto di *innere Zweckmäßigkeit* e di come Hegel lo sviluppi grazie al confronto con Kant e Aristotele è stato trattato nel capitolo 1.3.2. intitolato *Alle origini della concezione hegeliana dell'organismo*. Per quanto concerne la critica alla teleologia kantiana nella *Phänomenologie des Geistes* rimando a CHIEREGHIN F., *Finalità e idea della vita*, cit., pp. 176-181; VERRA V., *La razionalità della teleologia in Hegel*, cit.; FINDLAY J.N., *The Hegelian Treatment of Biology and Life*, cit., pp. 87-93.

¹⁴⁸ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 148; tr. it., vol. I, p. 220.

¹⁴⁹ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 149; tr. it., vol. I, p. 221.

[*organisches Zweckbegriff*]] e la «realità [*Wirklichkeit*]]¹⁵⁰, considerate come due realtà distinte, l'una costituita dall' «interno» dell'organismo, dalla sua «anima semplice»¹⁵¹; l'altra dall' «esterno», ossia le forme della vita organica nel loro darsi come figura concreta e sistema anatomico.

Una volta posta l'opposizione di ciò che nel vivente si presenta in unità si pone però l'esigenza – cui il metodo osservativo crede di rispondere in modo esaustivo leggendo il rapporto tra esterno e interno nei termini di una legge per cui «*l'esterno è l'espressione dell'interno*»¹⁵² – di unificare nuovamente tali opposti. Secondo questa impostazione, la *Sensibilität*, l'*Irritabilität* e la *Reproduktion*, ossia quelle che sono considerate dalla fisiologia dell'epoca «le proprietà organiche semplici», possono essere considerate per un verso, in qualità di “interno”, come strutture attraverso le quali l'organismo conserva se stesso, ossia come modi dell' «autofinalità [*Selbstzweck*]] dell'organico¹⁵³. Per l'altro verso, in qualità di “esterno”, esse sono considerate «come sistemi organici», ossia, spiega Hegel, «la sensibilità, intesa così all'ingrosso come sistema nervoso, l'irritabilità intesa come sistema muscolare, e la riproduzione come organi della conservazione dell'individuo e della specie»¹⁵⁴.

Secondo Hegel però, ciò che alla *beobachtende Vernunft* sfugge è proprio il fatto che le funzioni organiche sono momenti fluidi del concetto dell'organismo e che, in quanto tali, sono inseparati e inseparabili tra loro. Che le principali funzioni vitali non siano separabili tra loro, non significa tuttavia che non sussista tra loro distinzione alcuna. Hegel spiega infatti che, «se, come è pur necessario, sensibilità e irritabilità vengono distinte, lo sono secondo il concetto, e la loro opposizione è *qualitativa*»; tuttavia, nel momento in cui queste funzioni vitali vengono reificate, allora «la loro

¹⁵⁰ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 149; tr. it., vol. I, p. 221 (tr. mod.).

¹⁵¹ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 150; tr. it., vol. I, p. 222.

¹⁵² HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 149; tr. it., vol. I, p. 221. Questo metodo informa di sé larga parte della riflessione filosofica e scientifica sulla natura contemporanea a Hegel e costituisce anche il fondamento di alcune scienze umane. Uno dei riferimenti polemici di Hegel è Schelling, il quale sostiene che l'intera attività della natura abbia luogo proprio in virtù della contrapposizione tra esterno e interno (cfr. SCHELLING F.W.J., *Introduzione alle idee per una filosofia della natura*, in: Id., *L'empirismo filosofico e altri scritti*, tr. it. di G. Preti, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 1-47).

¹⁵³ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 150; tr. it., vol. I, p. 223. È soprattutto agli studi di Albrecht von Haller che si deve la determinazione di queste proprietà organiche fondamentali. Su Haller cfr. la nota 116 a p. 44.

¹⁵⁴ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 151; tr. it., vol. I, p. 224.

peculiare opposizione qualitativa entra così nella *grandezza*», ed esse «appaiono in diversità *quantitativa*»¹⁵⁵.

Viene così meno la specifica fluidità dell'organico e insorgono leggi che sono assolutamente inadatte a esprimere un concetto quale è quello di organismo¹⁵⁶. L'impossibilità di costruire, in relazione alla realtà organica, delle leggi nel modo in cui la *beobachtende Vernunft* le cerca, deriva dal fatto che, al fine di produrre queste leggi, i momenti di cui consta l'organico dovrebbero essere concepiti come reciprocamente separati e privati quindi di quella *Flüssigkeit* che è loro peculiare¹⁵⁷.

Leggendo queste pagine dedicate alla *beobachtende Vernunft* emerge *in primis* che Hegel non condivide la riduzione dell'organismo a un dualismo tra interno ed esterno regolato da leggi: così facendo infatti, si verrebbe a perdere proprio la peculiarità dell'organico, il suo essere movimento, mediazione delle parti nella fluidità di un unico processo che tiene insieme, in un'unità che è anche e soprattutto relazione, il tutto e le parti, l'interno e l'esterno.

Se è quindi vano pensare di cogliere l'essenza del vivente attraverso la sterile correlazione di interno ed esterno¹⁵⁸, l'inutilizzabilità del metodo osservativo si palesa ancor più quando si cerchi di applicarlo a un tipo di organismo vivente particolare, l'uomo, e nello specifico allo studio dell'autocoscienza. Quest'ultima può essere «osservata» in modo duplice: «nella sua purezza e nel suo riferimento alla realtà [*Wirklichkeit*] esterna»¹⁵⁹. Hegel mostra anzitutto come avvenga che la ragione osservativa, esaminando l'autocoscienza nella sua struttura di autocoscienza pensante,

¹⁵⁵ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 152; tr. it., vol. I, p. 226.

¹⁵⁶ Un esempio di tale inadeguatezza è il tentativo che Kiemeier intraprende nella sua *Rede* del 1793, in cui si propone di rinvenire le leggi che regolano i rapporti tra le forze organiche e, nello specifico, i rapporti tra *Sensibilität*, *Irritabilität* e *Reproduktion* (cfr. KIELMEYER K.F., *Ueber die Verhältnisse der organischen Kräfte*, cit., p. 67). In proposito cfr. la nota 114 a p. 43. Il metodo da lui adottato nelle sue analisi è esattamente quello che Hegel, in queste pagine fenomenologiche, critica aspramente (cfr. *ivi*, p. 71).

¹⁵⁷ Hegel non intende tuttavia con ciò affermare che l'organico non abbia legge alcuna, ma che ciò cui l'organico rimanda è una legge nella quale appaia «la necessità del rapporto dei lati», ossia una legge che sia in grado di contenere in sé «anche l'inquietudine del concetto», e non invece una legge che ponga semplicemente in relazione tra loro determinazioni statiche (HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 156; tr. it., vol. I, p. 232).

¹⁵⁸ Il fallimento della *beobachtende Vernunft* è quindi decretato dalla sua incapacità a determinare le leggi del mondo della vita: ciò che le resta è «soltanto l'opinare», per cui essa, dall'iniziale pretesa di legiferare, «deve limitarsi alla descrizione e alla narrazione di opinioni e di capricci della natura», offrendo «embrioni svariati di leggi, tracce di necessità, accenni a ordinamenti e a classificazioni, rapporti buffi e appariscenti» (HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 166; tr. it., vol. I, p. 248).

¹⁵⁹ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 167; tr. it., vol. I, p. 249 (tr. mod.).

cerchi di rintracciare le leggi logiche¹⁶⁰ che ne organizzano l'attività teoretica. Emerge così l'immagine di un'autocoscienza regolata da «molte leggi diverse»¹⁶¹, le leggi del pensiero, fisse e determinate, di cui Hegel però denuncia il carattere meramente formale. Ciò avviene perché alla base di questa ricerca condotta dalla ragione osservativa vi è un grave fraintendimento, ossia quello per cui le leggi del pensiero vengono intese, a seconda delle varie prospettive euristiche, come leggi del sapere o dell'essere. Per Hegel invece, il pensiero è sempre "pensiero di qualcosa" e la logica deve costituirsi anche come un'ontologia, ossia uno studio del rapporto tra soggetto e oggetto come esso si presenta in unità indivisibile. Finché ci si servirà del metodo osservativo non si riuscirà a conoscere veramente l'autocoscienza pensante, rischiando anche di perdere di vista l'essenziale legame tra pensiero e azione, perché tale metodo tende a separare la considerazione logica da quella relativa ai comportamenti reali dell'autocoscienza.

Se passiamo dall'analisi delle leggi logiche del pensiero alla considerazione dell'attuazione di tali leggi, ossia della «*coscienza agente* [*thuendes Bewußtseyn*] dentro la propria realtà»¹⁶², vedremo aprirsi dinanzi all'osservazione un campo d'indagine nuovo che è oggetto di una psicologia che Hegel, riferendosi alle procedure correnti, rigidamente legate all'osservazione, chiama "psicologia osservativa". Ad essa il filosofo destina una breve ma incisiva critica, il cui punto di partenza è costituito dalla definizione generale della scienza psicologica, intesa come «cumulo» di tutta una serie di leggi psicologiche concernenti i «diversi modi» di comportamento dello spirito. Successivamente precisa che con "comportamento" s'intendono due atteggiamenti fondamentali dello spirito¹⁶³ e quindi dell'individuo in relazione alle sue realizzazioni. In primo luogo, spiega Hegel, il comportamento consiste «nell'accogliere in sé questi modi diversi e nel *conformare sé* a ciò che vien trovato»¹⁶⁴. Vengono così a instaurarsi le abitudini e si costituiscono i costumi di un popolo e i diversi modi di pensare. Qui «lo

¹⁶⁰ In queste pagine Hegel attacca coloro i quali hanno ricercato le leggi logiche puramente formali della ragione umana. Questo attacco, che ha per destinatario più diretto la *Kritik der reinen Vernunft* kantiana, è un tema costante nella filosofia di Hegel: si può infatti rinvenire, in forma più ampia, nell'introduzione alla *Wissenschaft der Logik* del 1816 (HEGEL G.W.F., *WL I*, p. 16; tr. it., vol. I, p. 33).

¹⁶¹ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 167; tr. it., vol. I, p. 250.

¹⁶² HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 168; tr. it., vol. I, p. 251 (tr. mod.).

¹⁶³ La presentazione che ne fa Hegel richiama, a mio parere, la distinzione, teorizzata già nelle lezioni jenesi, tra "spirito teoretico" e "spirito pratico".

¹⁶⁴ HEGEL G.W.F., *Phä*, pp. 168-169; tr. it., vol. I, p. 252.

spirito si comporta negativamente di fronte a sé come singolarità»¹⁶⁵, poiché accoglie ciò che è dato: in questo atteggiamento il contenuto è qualcosa di trovato. Venendo però a quello che è il secondo modo di essere dello spirito Hegel evidenzia che esso può anche comportarsi spontaneamente e presentarsi come capacità di scegliere nella realtà ciò che, a partire dalle sue *Neigungen*, *Leidenschaften* e *Gefühle*, ha valore per lui. Lo spirito, in questo caso, si atteggia negativamente verso l'universalità poiché si particolarizza e modifica la realtà secondo i propri criteri.

Per quanto concerne il modo in cui la psicologia osservativa analizza un oggetto capace di simili comportamenti, Hegel spiega che, in perfetta coerenza con il metodo osservativo, essa si limita a classificare, descrivendoli, i comportamenti umani: individua quindi «numerose facoltà [*Vermögen*], inclinazioni [*Neigungen*] e passioni [*Leidenschaften*]]»¹⁶⁶ che ha poi bisogno di ricondurre all'unità dell'autocoscienza. Tale unità, così pensata, è però un'unità di facoltà, di «cose inerti e morte»¹⁶⁷, che vengono tra loro giustapposte, senza che si esprima il legame che le unisce. Con una pregnante metafora – già impiegata nello scritto jenesse sul *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* (1802)¹⁶⁸ – Hegel associa questa immagine dello spirito a quella di un «sacco», in cui «possono stare insieme tali e tante cose così eterogenee e così accidentali l'una per l'altra»¹⁶⁹.

Bastano queste esigue battute per comprendere che, per Hegel, una psicologia che adotti il metodo osservativo nelle sue indagini non può che avere un esito insoddisfacente: una siffatta indagine non solo non riesce a cogliere la complessità della vita psichica e spirituale dell'individuo, perdendo così di vista quello che dovrebbe essere il suo vero obiettivo, ma risulta anche poco interessante poiché si limita a elencare in modo più o meno esauriente le varie facoltà, trascurandone però l'intimo nesso. A nulla varrebbe quindi un mero affinamento di tale metodo, in quanto esso è inefficace qualora venga applicato all'essere umano: ciò che Hegel rifiuta è l'idea che si possano classificare e descrivere *Neigungen*, *Leidenschaften*, *Gefühle* e tutte le facoltà

¹⁶⁵ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 169; tr. it., vol. I, p. 252.

¹⁶⁶ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 169; tr. it., vol. I, pp. 252-253.

¹⁶⁷ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 169; tr. it., vol. I, p. 253.

¹⁶⁸ «La psicologia empirica disperde lo spirito nelle qualità, ed in mezzo a queste non ritrova quindi più alcun Intiero, alcun genio e talento, perché essa al contrario si rappresenta lo spirito come un sacco pieno di molte facoltà, di cui ognuna è qualcosa di particolare, l'una una ragione senza intuizione, separata dalla fantasia, l'altra una fantasia priva di ragione» (HEGEL G.W.F., *VSPH*, p. 237; tr. it., p. 126).

¹⁶⁹ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 169; tr. it., vol. I, p. 253.

umane, così come si fa per le diverse specie d'insetti e di piante: è, infatti, inaccettabile «prendere l'individualità consapevole in modo privo di spiritualità [*geistlos*], prenderla come *singola* apparenza nell'elemento dell'essere» poiché «l'essenza di quella individualità è l'universale dello spirito»¹⁷⁰.

Il paragone istituito da Hegel è utile per cercare di individuare alcuni dei suoi obiettivi polemici, benchè egli non fornisca, in queste pagine, alcun esplicito riferimento né a persone né a specifiche correnti di pensiero, avendo di mira non tanto un particolare pensatore, quanto piuttosto una metodologia scientifica che informava di sé gran parte della ricerca psicologica del Settecento di matrice empirista.

La similitudine appena menzionata compare nel testo di un autore noto a Hegel sin dagli anni di Tübingen, ossia Charles Bonnet (1720-1793), il quale la istituisce però in termini positivi per la conoscenza scientifica dell'uomo¹⁷¹. L'idea che il metodo osservativo-descrittivo, caratteristico delle scienze fisiche e naturali, debba essere applicato anche agli studi psicologici, è assai diffusa all'epoca e sostenuta, ad esempio, da Johann Nikolaus Tetens (1736-1807), pensatore fortemente ispirato dalle posizioni empiriste di matrice lockiana, noto a Hegel sin dagli anni giovanili¹⁷². Nei suoi *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (1777) egli ammette espressamente di essersi servito di questo metodo¹⁷³. Argomenta infatti Tetens che, poiché non si dà studio della natura umana se non a partire dall'analisi della natura dell'anima umana e delle sue manifestazioni, bisogna prender le mosse da quest'ultima, adottando anche nella psicologia il metodo osservativo-descrittivo proprio della fisica: esso consiste nel prendere le mosse dalle modificazioni dell'anima, conosciute mediante

¹⁷⁰ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 169; tr. it., vol. I, p. 253.

¹⁷¹ Charles Bonnet, naturalista ginevrino, dopo essersi occupato a lungo del problema della generazione degli organismi ha rielaborato filosoficamente le questioni affrontate in sede scientifica soffermandosi, in particolare, sull'analisi dell'uomo. Nell'*Essai analytique sur les facultés de l'âme* scrive: «J'ai entrepris d'étudier l'Homme, comme j'ai étudié les Insectes & les Plantes. L'Esprit d'Observation n'est point borné à un seul Genre: il est l'Esprit Universel des Sciences & es Arts» (BONNET C., *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, vol. I, Copenhagen, Philibert, 1775, p. VII). Bonnet è uno degli autori citati da J.F. Flatt durante le lezioni di psicologia empirica tenute presso lo *Stift* di Tübingen, cui partecipa anche Hegel, come traspare anche dagli appunti utilizzati per la stesura del *Manuskript zur Psychologie und Transzendentalphilosophie* (cfr. HEGEL G.W.F., *FrS I*, p. 591).

¹⁷² Cfr. HEGEL G.W.F., *FrS I*, pp. 576 ss. e 585 ss.; HEGEL G.W.F., *FrE*, pp. 116 ss. Un confronto con questi luoghi lascia trasparire che il filosofo entra in contatto già da giovanissimo con questo tipo di impostazione metodologica, soprattutto partecipando alle lezioni di psicologia empirica tenute da J.F. Flatt.

¹⁷³ Cfr. TETENS J.N., *Saggi filosofici sulla natura umana e sul suo sviluppo*, tr. it. a cura di R. Ciafardone, Torino, Bompiani, 2008, p. 59.

il sentimento di sé (*Selbstgefühl*), e successivamente nell'osservarle, per poterne poi portare alla luce la genesi, le circostanze in cui si danno, nonché le leggi che regolano le forze che le producono. Al termine di questo processo si riesce, secondo Tetens, a risalire alle facoltà generali e alla loro relazione con gli effetti provocati nell'anima.

Anche un altro filosofo tedesco, Christian Wolff (1679-1754), benché proveniente dall'area razionalista, legittima pienamente il ruolo dell'osservazione, definendo la psicologia non solo come una fisica sperimentale dell'anima, ma sostenendo addirittura – e assimilando così la psicologia alla fisica – che «imitatur ea in re Psychologus Astronomum, qui ex observationibus eruit theoriam, et theoriam, quam eruit, per observationes denuo comprobatur»¹⁷⁴. A Wolff si deve l'elaborazione di alcuni capisaldi teorici della psicologia: prendendo le mosse dalla definizione di quest'ultima come «scientia eorum, quae per animam humanam possible sunt»¹⁷⁵, distingue due ambiti: quello della "psicologia empirica" e quello della "psicologia razionale".

La prima si configura come una vera e propria scienza empirica dell'anima che si fonda sull'analisi dei dati dell'esperienza interiore ed è rivolta alla scoperta delle leggi secondo cui si esplicano le sue facoltà: il suo compito è dunque quello di descrivere le modificazioni della coscienza umana, e la "teoria delle facoltà" è una delle sue tematiche centrali¹⁷⁶.

La seconda invece studia l'anima in generale e le sue facoltà, adottando un punto di vista razionale, mediante il processo della *derivatio a priori*, per cercare di gettar luce sui problemi rimasti irrisolti anche dopo essere ricorsi all'esperienza. Altrimenti detto il suo compito è quello di cercare i principi per la psicologia empirica¹⁷⁷. È proprio per via

¹⁷⁴ WOLFF C., *Psychologia empirica, metodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universale philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur* (1732), in: J. École (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. V, 2, Hildesheim, Olms, 1968, § 5, p. 4.

¹⁷⁵ WOLFF C., *Philosophia rationalis sive logica, metodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata* (1740), in: J. École (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. I.I, 2, Hildesheim, Olms, 1983, § 58, p. 30.

¹⁷⁶ Cfr. WOLFF C., *Psychologia empirica*, cit., § 29, p. 20.

¹⁷⁷ «La psicologia empirica osserva, raccoglie e classifica gli atti di coscienza, arrivando a concetti distinti, a leggi, a cause prossime; quella razionale indaga i principi supremi, le cause ultime di quegli atti. Nondimeno i risultati conseguiti dalla psicologia razionale, per essere validi, devono trovare pur sempre conferma, oltre che sostegno, in quella empirica» (cfr. l'introduzione a WOLFF C., *Metafisica tedesca. Con le annotazioni alla Metafisica tedesca*, tr. it. a cura di R. Ciafardone, Milano, Bompiani, 2003, pp. XXI-XXII). La psicologia razionale non incrementa le nostre conoscenze sull'anima; tutt'al più la deduzione *a priori* consente di scoprire dettagli della vita interiore della coscienza, che con la sola osservazione non sarebbe possibile svelare.

dello stretto legame teorizzato tra le due parti della psicologia che Wolff avvicina questa scienza all'astronomia, nonché alla fisica sperimentale¹⁷⁸. Egli affaccia addirittura l'ambizioso progetto, anticipando almeno sul piano delle intenzioni la futura psicometria ottocentesca, di applicare il metodo matematico della fisica alla psicologia, per misurare i gradi del diletto e dell'avversione. Chiama questa nuova scienza *psycheometria* e, benché riconosca che essa è ancora *in desideratis*, esprime il suo ottimismo circa la sua realizzazione e ne fissa i compiti¹⁷⁹.

Quella wolffiana è una tradizione che esercita una straordinaria influenza sulla cultura tedesca dell'epoca e, nello specifico, nell'ambito antropologico e psicologico. Già Kant mette in discussione l'assimilazione della psicologia alla fisica evidenziando l'incapacità del metodo osservativo di ricondurre a unità gli elementi prima separati e classificati¹⁸⁰.

Tornando alla critica mossa nelle pagine fenomenologiche alle leggi logiche e a quelle psicologiche va evidenziato che Hegel, oltre a non condividere l'estensione del metodo osservativo alle scienze umane, contesta anche la pretesa di questo approccio metodologico di voler stabilire una «legge dell'individualità»¹⁸¹ in grado di spiegare la relazione tra l'Io e il mondo esterno determinando l'influsso dell'ambiente, delle circostanze, delle situazioni, abitudini e costumi sull'individuo e sul suo comportamento. Tale prospettiva interpretativa della natura umana, caratteristica delle scienze umane del Settecento, che attribuisce importanza allo studio dell'ambiente naturale, culturale e storico al fine di comprendere le caratteristiche dell'uomo, non incontra un rifiuto pregiudiziale da parte di Hegel. Egli stesso attribuisce infatti un ruolo di una certa rilevanza ai fattori ambientali, soprattutto geografici e climatici, per lo

¹⁷⁸ Cfr. WOLFF C., *Psychologia empirica*, cit., § 4, p. 3.

¹⁷⁹ Cfr. *ivi*, § 522, p. 403.

¹⁸⁰ Riferendosi all'applicazione del metodo osservativo all'osservazione introspettiva delle componenti dell'anima Kant nota che «la molteplicità dell'osservazione interna si lascia separare nei suoi elementi soltanto mediante la semplice divisione fatta dal pensiero, ma non si lascia conservare suddivisa e di nuovo ricomporre a piacere» (KANT I., *Primi principi metafisici della scienza della natura*, tr. it. di S. Marcucci, Pisa, Giardini, 2003, p. 29). Sempre in quest'opera Kant afferma che la psicologia empirica, dovendo necessariamente far uso dell'introspezione, riesce ad accertare solo fatti personali e dunque non può esser fonte di verità. Nell'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* proprio la sfiducia rispetto alle possibilità dell'introspezione rappresenta uno dei principali motivi di critica alla psicologia empirica (cfr. KANT I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., B 11 ss., pp. 552 ss.).

¹⁸¹ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 169; tr. it., vol. I, p. 254.

sviluppo delle caratteristiche psicosomatiche degli individui¹⁸². Ciò che Hegel rifiuta è di considerare, come fa la psicologia osservativa, l'individuo e le circostanze storico-ambientali in cui quest'ultimo si trova ad agire, come due lati che sono uno fuori dall'altro e che poi vengono messi in relazione mediante l'individuazione di presunti nessi causali: i due poli che l'osservazione distingue rigidamente sono infatti, secondo Hegel, strettamente intrecciati tra loro. Abitudini, costumi e circostanze che caratterizzano il mondo di un individuo sono al contempo qualcosa di dato, trovato, determinato ma esprimono anche qualcosa di universale: secondo la legge dell'individualità si tratta di elementi in base a cui si deve cogliere e concepire l'individualità, ponendo in evidenza appunto il loro influsso su quest'ultima. Tale individualità, spiega Hegel, consiste per un verso «nell'essere *universale* [...], nel confluire quietamente e immediatamente in quell'universale che è *dato*», ossia nelle abitudini e nei costumi di un popolo, «in modo da conformarsi ad essi»¹⁸³; per l'altro verso essere un individuo significa anche potersi opporre a ciò che è dato, cambiare quel mondo che immediatamente si offre a noi. L'individuo è però tale anche quando si comporta indifferentemente nei confronti dell'ambiente circostante, non influenzandolo ma non lasciandosi nemmeno influenzare. È quindi unicamente l'individuo, secondo Hegel, che decide cosa lo può influenzare e in che misura, dal momento che qualsiasi cosa, per poter influire sul suo agire, dev'essere già entrata a far parte della sfera dei suoi interessi.

L'individuo non può quindi essere pensato come totalmente passivo di fronte al mondo esterno, aperto indifferentemente, come una *tabula rasa*, a qualsivoglia influsso. Con ciò non si nega che egli non sia quello che è, anche in virtù del contesto in cui vive, eppure «circostanze, situazione, costumi ecc., [...] esprimono soltanto l'essenza indeterminata» della soggettività, esprimono solo «che *ciò essa è già stata*»¹⁸⁴, senza indicare ciò che sarà. L'individuo sceglie infatti, proprio perché è libero, cosa può entrare a far parte del suo mondo. Possiamo quindi affermare con Hegel che «il mondo dell'individuo è comprensibile soltanto movendo dall'individuo stesso»¹⁸⁵ e non invece

¹⁸² Cfr. BIASUTTI F., *Tra libertà e natura. Schiavitù e diversità delle razze*, in: Id., *Momenti della filosofia hegeliana. Ethos, Arte, Religione, Storia*, Pisa, ETS, 2008, pp. 42-45.

¹⁸³ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 170; tr. it., vol. I, p. 254.

¹⁸⁴ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 170; tr. it., vol. I, p. 254.

¹⁸⁵ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 171; tr. it., vol. I, p. 255.

mediante una legge che istituisca un rapporto di necessaria influenza dei fattori esterni sull'individualità. L'io e il mondo infatti, modificandosi vicendevolmente, costituiscono un'inestricabile unità, che la psicologia osservativa, limitandosi a inseguire invano una presunta «necessità psicologica»¹⁸⁶, non riesce a cogliere. Il rifiuto di una psicologia che si mantenga entro un orizzonte descrittivo e classificatorio, pretendendo di istituire relazioni causali, ossia di formulare «leggi dell'individualità», emerge nell'analisi che Hegel offre della fisiognomica e della cranioscopia.

3.4.2. LINEAMENTI ED ESPRESSIONI DEL VOLTO: LA FISIOGNOMICA

L'interesse di Hegel per la fisiognomica e la cranioscopia è motivato dal fatto che esse rappresentano, ai suoi occhi, i tentativi più avanzati della moderna scienza empirica di penetrare quello che fino ad allora era parso precluso all'osservazione scientifica: l'interiorità spirituale dell'uomo. È importante ricordare che Karl Rosenkranz, nel suo *Hegels Leben* (1844), testimonia l'esistenza di una cospicua sezione di estratti dal titolo *Esperienze e fisiognomica*, di cui però manca la datazione. Il materiale per la stesura di questi estratti sarebbe stato attinto da alcune opere all'epoca in voga, poiché, come riconosce anche il biografo di Hegel, «la fisiognomica era allora all'ordine del giorno e forniva, accanto a molte sciocchezze, anche un elemento più profondo, poiché, per poter ben intendere lo spirito nel suo apparire, bisognava infine conoscerne anche l'essenza»¹⁸⁷. Seppure privi di originalità questi documenti sono degni d'attenzione perché, oltre a rivelare un interesse precoce di Hegel per la fisiognomica, ci consentono di individuare quali sono i pensatori e le correnti culturali che lo influenzano negli anni della sua formazione, determinando così anche la sua visione dell'uomo¹⁸⁸. Cogliendo

¹⁸⁶ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 171; tr. it., vol. I, p. 255.

¹⁸⁷ ROSENKRANZ K., *Vita di Hegel*, tr. it. di R. Bodei, Milano, Bompiani, 2012, p. 105. Secondo Rosenkranz avrebbero fornito a Hegel il materiale per la stesura di questi estratti le *Briefe über die Schweiz* (1784) di Christoph Meiners, *Über die Einsamkeit* (1784) di Johann Georg Zimmermann, le *Kosmologische Unterhaltungen* (1776-1778) di Christian Ernst Wunsch, le *Confessioni* (1789) di Rousseau e la *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz* (1783-1796) di Christoph Friedrich Nicolai. Da quest'ultima opera sarebbe stata estratta la caratterizzazione delle fisionomie delle varie stirpi tedesche tra cui quella viennese, bavarese, tirolese, brandeburghese e altre ancora.

¹⁸⁸ Cfr. HEGEL G.W.F., *FrE*. Gli *Exzerpte* sono il risultato del metodo di studio impiegato da Hegel sin dagli anni ginnasiali, e consistente nel redigere appunto degli estratti delle sue letture, scolastiche e personali, ordinati poi per argomento. La loro rilevanza è quindi da attribuire al fatto che essi consentono

la provocazione di György Lukács mi propongo di mostrare, in queste pagine, quanto di questo interesse giovanile sia confluito nelle pagine psicologiche e antropologiche dell'*Enzyklopädie* e, in particolare, della *Phänomenologie*¹⁸⁹.

La prima pseudoscienza presa in esame nelle pagine della grande opera del 1807 è proprio la fisiognomica¹⁹⁰, un cui illustre teorico è, anche a seguito dell'impatto che le sue teorie hanno esercitato nel panorama filosofico tedesco, il pastore protestante Johann Kaspar Lavater (1741-1801)¹⁹¹.

Ripristinando un'antica tradizione fisiognomica Lavater annuncia, nel 1775, una teoria dei rapporti tra esterno e interno, tra visibile e invisibile: nella sua monumentale opera in quattro volumi, i *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe* (1775-1778)¹⁹², attribuisce infatti alla "scienza" fisiognomica la «capacità di riconoscere, dall'aspetto esteriore di un uomo, la sua interiorità»¹⁹³, di "vedere" l'anima «nel corpo»¹⁹⁴. Più esattamente, egli ritiene di poter

di ricostruire un quadro relativamente definito dei riferimenti soprattutto filosofici del giovane Hegel e di evincere inoltre quali aspetti del dibattito culturale del suo tempo abbiano inciso in maniera più o meno determinate nella sua formazione. Va precisato inoltre che non tutti gli *Exzerpte* redatti da Hegel sono giunti sino a noi e questo perché Rosenkranz, a cui vengono affidati dalla vedova del filosofo per la stesura del suo *Hegels Leben*, non accorda a tutti la dignità di stampa. Molti di essi, dopo la pubblicazione della biografia, sono andati perduti per sempre (cfr. *ivi*, pp. 99-109).

¹⁸⁹ Cfr. LUKÁCS G., *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, tr. it. a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1960, pp. 63-64.

¹⁹⁰ Per una storia della fisiognomica rimando a GETREVI P., *Le scritture del volto. Fisiognomica e modelli culturali dal Medioevo ad oggi*, Milano, Franco Angeli, 1991; l'introduzione di G. Gurisatti a LAVATER J.C., LICHTENBERG G.CH., *Lo specchio dell'anima. Pro e contro la fisiognomica. Un dibattito settecentesco*, tr. it. a cura di G. Gurisatti, Padova, Il Poligrafo, 1991, pp. 11-63; MAGLI P., *Il volto e l'anima. Fisiognomica e passioni*, Milano, Bompiani, 1996; SCHMÖLDERS C., *Das Vorurteil im Leibe. Eine Einführung in die Physiognomik*, Berlin, Akademie Verlag, 1997; AGAZZI E., BELLER M. (a cura di), *Evidenze e ambiguità della fisionomia umana. Studi sul XVIII e XIX secolo*, Viareggio, Mauro Baroni Editore, 1998; RODLER L., *Il corpo specchio dell'anima. Teoria e storia della fisiognomica*, Milano, Bruno Mondadori, 2000 e EAD., *Leggere il corpo. Dalla fisiognomica alle neuroscienze*, Bologna, Archetipolibri, 2009.

¹⁹¹ Cfr. BROOKS G.P., JOHNSON R.W., *I saggi sulla fisiognomica di Johann Caspar Lavater*, in: G.P. Lombardo, M. Duichin (a cura di), *Frenologia, fisiognomica e psicologia delle differenze individuali in Franz Joseph Gall. Antecedenti storici e sviluppi disciplinari*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997, pp. 146-165; LEERSSSEN J., *Lavaters Physiognomik: Versuch einer Kontextualisierung*, in: *Evidenze e ambiguità della fisionomia umana*, cit., pp. 15-27.

¹⁹² Cfr. LAVATER J.C., *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und der Menschenliebe*, 4 Bde., Nachdruck der Ausgabe Leipzig und Winterthur 1777, Hildesheim, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 2002. Un'ottima ma parziale traduzione italiana è quella di Matilde de Pasquale (LAVATER J.C., *Frammenti di fisiognomica per promuovere la conoscenza e l'amore dell'uomo*, a cura di G. Celli, tr. di M. de Pasquale, Roma, Teoria, 1989) a cui farò riferimento quando possibile.

¹⁹³ *Ivi*, Bd. I, 2, p. 13; tr. it., p. 31.

¹⁹⁴ *Ivi*, Bd. III, 11, 1, p. 293; tr. it., p. 247.

cogliere l'interiorità di un individuo basandosi sull'indagine della conformazione del suo volto.

Ho parlato poc'anzi di "scienza" perché Lavater si propone di fondare filosoficamente e scientificamente quella sorta di percezione fisiognomica diffusa che ciascuno di noi condivide con gli altri. Nei *Physiognomische Fragmente* tale "scienza" viene infatti da lui articolata secondo tre distinti livelli, articolazione cui conseguono tre diversi modi d'essere fisionomo:

Chi riesce a giudicare esattamente il carattere di qualcuno solo sulla base delle prime impressioni che suscita il suo aspetto esteriore, è un fisionomo *naturale*; chi è in grado di ordinare con esattezza i tratti e le esteriorità che per lui rimandano al *carattere*, è fisionomo *scientifico*; mentre un fisionomo *filosofico* è colui che è in grado di determinare i *motivi* di quei tratti così formati e di quelle espressioni, cioè le *cause interne* di questi *effetti esteriori*¹⁹⁵.

La fisiognomica filosofica non è quindi, per Lavater, una competenza che consta di semplici impressioni e intuizioni, ma si costituisce come una vera e propria procedura scientifica. Essa ha infatti, pur presupponendo anche i primi due approcci, l'obiettivo di individuare quale sia il fondamento della connessione dei tratti somatici a determinate espressioni e all'interiorità dell'uomo. Tale fondamento è per Lavater di natura ontologica e religiosa, come si evince dal suo *Aussichten in die Ewigkeit* (1768-1773)¹⁹⁶: il corpo è specchio dell'anima perché il rapporto di rappresentazione per cui l'esterno esprime l'interno trova una garanzia ontologica nel mistero dell'incarnazione in cui il Dio invisibile si è mostrato nel volto visibile di Cristo. Quest'ultimo assurge a modello che, secondo Lavater, si pone a fondamento di ogni altra rappresentazione, quindi anche di quella fisiognomica. Questo fondamento cristologico spiega quindi perché l'indagine di Lavater si soffermi sul volto umano, il che costituisce anche il limite del suo approccio.

Alla domanda su quali tratti si debba concentrare l'attenzione del fisionomo, Lavater risponde senza esitare: sui tratti duri, fissi, definiti, piuttosto che su ciò che è soggetto al movimento, al contingente. Ne consegue che la fisiognomica di Lavater è essenzialmente una scienza statica la cui pertinenza poggia sui tratti morfologici

¹⁹⁵ *Ivi*, Bd. I, 2, p. 14; tr. it., pp. 32-33.

¹⁹⁶ LAVATER J.C., *Aussichten in die Ewigkeit*, in: E. Staehelin (hrsg. von), *Ausgewählte Werke*, Bd. I, Zürich, Zwingli, 1943.

permanenti, epurati da ogni forma d'instabilità patetica. Per questo è, a suo giudizio, importante osservare persone addormentate, o meglio ancora morte: nell'immobilità il viso si rivela infatti senza trucchi o simulazioni. È infatti lo studio dei tratti fissi del volto che domina incontrastato in tutta la sua opera, per quanto egli ribadisca in svariate occasioni l'importanza di un'interpretazione fisiognomica delle membra del corpo, dei gesti, del linguaggio, dell'andatura e della scrittura, al fine di conoscere l'animo umano¹⁹⁷. Ciò non contraddirebbe peraltro minimamente i suoi stessi presupposti metafisici e "sistematici"¹⁹⁸, eppure in *Von der Physiognomik* (1772) indugia quasi esclusivamente nell'analisi delle forme fisse del volto nella loro simbolica absolutezza e affolla le pagine dei *Physiognomische Fragmente* di *silhouettes*, di ritratti e di incisioni raffiguranti teste, volti e parti del volto, interessato principalmente alla questione etico-religiosa e pedagogica dell'armonia fra bellezza corporea e bellezza morale, e orientato, di conseguenza, all'indagine quasi esclusiva del carattere morale dell'individuo. Come mostrerò più avanti Lavater è tuttavia ben conscio del senso della "riduzione" da lui operata.

Nelle pagine della *Phänomenologie* è proprio la convinzione, espressa dalla fisiognomica, di poter rivelare tramite il corpo l'anima, la mente o, come scrive Hegel, l' "interno" dell'uomo, inteso necessariamente come singolo, unico e irripetibile essere umano che il filosofo di Stoccarda mette in discussione. Accettando il terreno di

¹⁹⁷ In *Von der Physiognomik* (1772), prima versione dei suoi studi fisiognomici contenente lo schema dei futuri *Physiognomische Fragmente*, viene sostenuta in linea di principio una concezione più ampia della fisiognomica. L'uomo può infatti avere un carattere «fisiologico, temperamentale, medico, fisico, intellettuale, morale, abituale, pratico, sociale e privato, e così via» (LAVATER J.C., *Von der Physiognomik*, Leipzig, Weidmanns Erben und Reich, 1772, p. 8; tr. it., *Della fisiognomica*, in: *Lo specchio dell'anima*, cit., pp. 70-96, qui p. 70), i cui contrassegni sono dati, oltre che dalle forme fisse del volto, anche dalle membra, dai gesti, dalla voce, dal portamento e dal modo di vestire, senza considerare il fatto che anche il clima, l'educazione, la religione, ecc., possono influire sulle fisionomie. Si tratta però di una ricchezza di riferimenti metodologici che non verrà mai messa adeguatamente in pratica da Lavater.

¹⁹⁸ La simbolica della figura umana di Lavater è una simbolica "cristologia" ma anche "monadologica" in quanto all'impianto religioso si aggiunge quello metafisico di estrazione leibniziana. Lavater non rinuncerà infatti mai ai presupposti ontologici dell'affinità, dell'omogeneità, dell'armonia e della continuità fra i vari elementi del cosmo, propri della *Monadologia* leibniziana, poiché è proprio su tali presupposti che si fonda la facoltà rappresentativa-simbolica, non solo del volto, ma di ogni membro del corpo umano: «Ogni parte di un tutto organico è immagine del tutto; ha le stesse caratteristiche del tutto. [...] In tutte vive un solo spirito» (LAVATER J.C., *Physiognomische Fragmente*, cit., Bd. IV, 1, 3, p. 40; tr. it., p. 259). Non vi è insomma niente al mondo, non occhi, mano, muscolo, frutto o foglia, che non sia «espressione, fisionomia, rappresentazione visibile dell'invisibile [...]» (LAVATER J.C., *Aussichten in die Ewigkeit*, cit., p. 183). Tutto è connesso da un sistema di rappresentazioni ontologicamente fondato nel mistero di un'armonia prestabilita.

confronto proposto da Lavater, Hegel scrive che se l'interezza dell'uomo «è», «tale essere è espressione dell'interno», ossia l'interno «è un carattere originario, in sé determinato, la cui forma è soltanto l'attività [*Thätigkeit*]]»¹⁹⁹. Il corpo presenta tuttavia una struttura complessa e soltanto alcune sue parti, unicamente alcuni suoi organi, sono atti a esprimere i tratti caratteriali del soggetto.

In un primo momento la coscienza crede quindi di poter osservare l'interiorità celata dell'uomo in quelli che sono considerati gli strumenti espressivi umani per eccellenza, ossia la mano e la bocca: «La bocca che parla, la mano che lavora e, se si vuole, mettiamoci anche le gambe» sono gli «organi attuatori e fattivi [*verwirklichende und vollbringende Organe*] che hanno in loro l'attività in quanto attività [*Thun*] o l'interno come tale»²⁰⁰. Altrimenti detto, questi organi veicolano l'agire volontario dell'individuo.

Tuttavia né la mano né la bocca riescono a trattenere in se stessi l'interno, a rendersi suo segno: se infatti l'azione volontaria così espressa affonda le proprie radici nell'intenzione interiore del soggetto, in quanto mano e bocca pongono, nel lavoro e nel linguaggio, l'interno nell'esteriorità, tale azione diviene contemporaneamente «una realtà [*Wirklichkeit*] separata dall'individuo», un fatto indipendente da questi, lasciato «in balia di altro»²⁰¹. L'intenzione resta infatti altro rispetto all'organo che si suppone la attualizzi, così come il fatto compiuto è altro dall'intenzione che ne sta alla base. Come scrive Jacob Loewenberg, «if an organ acts at the behest of a mind to produce a certain result, the organ in so acting becomes, as it were, the mind's deputy. How far does it express what is inner? Too much or too little?»²⁰².

La risposta di Hegel è che la bocca e la mano esprimono al tempo stesso “troppo” e “troppo poco”. Troppo, in quanto non esprimono l'interno, ma danno immediatamente l'interno stesso; troppo poco perché, in quanto l'interno diviene, nel linguaggio e nell'azione, qualcosa d'altro rispetto all'individualità è passibile d'essere distorto e travisato, e non è più riconducibile a quell'interno che l'ha generato. Può accadere inoltre che sia lo stesso individuo a falsare volutamente il senso del suo agire, o che non

¹⁹⁹ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 172; tr. it., vol. I, p. 258.

²⁰⁰ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 173; tr. it., vol. I, p. 258 (tr. mod.).

²⁰¹ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 173; tr. it., vol. I, pp. 258-259 (tr. mod.).

²⁰² LOEWENBERG J., *Hegel's Phenomenology: Dialogues on The Life of Mind*, La Salle (IL), The Open Court Publishing Co., 1965, p. 143.

riesca a darsi l'esteriorizzazione che desidera e successivamente a consolidarla, in modo tale «che l'opera [*Werk*] non gli venga distorta da altri»²⁰³. I due momenti, "interno" ed "esterno", restano così separati, indipendenti e accidentali, senza che la coscienza ne rintracci necessità alcuna. Similmente anche il linguaggio usato per esprimersi può servire tanto a tradurre il pensiero quanto a dissimularlo. È quindi una strutturale ambiguità a contraddistinguere l'agire umano che si fissa in un' «opera compiuta»²⁰⁴: questa è infatti o individualità interna, ma non la sua espressione; o è una realtà effettiva ma completamente diversa dall'interno stesso. L'organo dell'attività (*Tätigkeit*) non può quindi essere «garante dell'espressione che viene cercata», poiché in esso l'interno inosservabile è sì presente, ma «solo come attività immediata [*unmittelbares Thun*]]»²⁰⁵ che raggiunge la sua esteriorità in un'operazione che si offre bensì all'osservazione, ma che è al contempo un fatto indipendente, esterno all'individualità che la compie.

È a questo punto che Hegel introduce la fisiognomica, la quale crede di leggere l'interiorità di un soggetto dai tratti del suo viso. Rispetto agli organi che veicolano l'agire volontario del soggetto, il volto ha il vantaggio, come spiega Loewenberg, che possiamo osservarlo «without relation to anything produced by it. Smiles or frowns are not agents of words or deeds that enjoy separate being as soon as uttered or done. They but reflect or mask such moods or feelings as prompt their appearance»²⁰⁶. Rifacendosi a un passo dello scritto *Von der Physiognomik*²⁰⁷ di Lavater, Hegel spiega come la fisiognomica, che vuole distinguersi da altre pseudoscienze quali ad esempio l'astrologia e la chiromanzia – che mettono in relazione due elementi esterni ed estranei tra loro come il momento della nascita e una costellazione – pretende di collegare

²⁰³ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 173; tr. it., vol. I, p. 259.

²⁰⁴ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 173; tr. it., vol. I, p. 259.

²⁰⁵ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 173; tr. it., vol. I, p. 260 (tr. mod.).

²⁰⁶ LOEWENBERG J., *Hegel's Phenomenology*, cit., p. 144.

²⁰⁷ LAVATER J.C., *Von der Physiognomik*, cit., p. 22; tr. it., p. 75: «Mi permetto di ritenere del tutto insensata l'opinione di coloro che definiscono la fisiognomica nient'altro che una scienza immaginaria, specialmente nel caso in cui per fisiognomica ci si limiti a intendere l'arte insipida e pretestuosa di comprendere e di profetizzare il destino individuale di un uomo in base ai lineamenti del suo volto. [...] La fisiognomica profetica, diversamente da quella scientifica, si fonda completamente sull'arbitrio e sulla casualità, e non su quei nessi naturali e necessari fra causa ed effetto di cui io ho parlato». Il rapporto tra causa ed effetto regola, secondo Lavater, le leggi della corrispondenza tra il carattere e il suo riflesso sensibile. L'intera natura è pervasa da una concatenazione di causa ed effetto e la stessa cosa si verifica per quanto riguarda l'interiorità e l'esteriorità dell'uomo. Tuttavia il rapporto tra esterno e interno non è un rapporto gerarchicamente deterministico in quanto il carattere fisico è, per Lavater, al contempo "segno", "causa" ed "effetto": ogni essere vivente è un tutto armonioso, predeterminato, nel quale forma e materia sono indissociabili in modo che è impossibile attribuire all'una piuttosto che all'altra la causalità del tutto.

elementi tra cui presume di rinviene un rapporto di causalità, come la mano e il destino dell'uomo²⁰⁸.

Il metodo fisiognomico presuppone infatti un modo del tutto peculiare di considerare l'organo. Poiché le mani e la bocca, come abbiamo visto, non possono essere considerate una diretta espressione dell'interno perché l'agire cade fuori di esse, la fisiognomica considera questi organi «come *medio*»²⁰⁹ tra interno ed esterno; un "medio" che è tale non solo nella sua immediatezza, ma anche nel suo movimento che dà vita ai gesti e alla mimica. Altrimenti detto, se è necessario rinunciare a cercare nell'organo il segno visibile dell'invisibile interiorità, è sempre possibile riconsiderare il problema sotto forma di intenzione inespressa, di un' "attività trattenuta"²¹⁰: segni dell'interno saranno quindi «il movimento e la forma del volto e della figura in generale, – movimento e forma non capaci di condurre a compimento qualcosa»²¹¹, cioè non capaci propriamente di agire.

Quei tratti e il loro movimento sono un'attività [*Thun*] trattenuta che resta nell'individuo; e, secondo il rapporto che l'individuo ha con l'attività reale [*wirkliches Thun*], i tratti e il loro movimento ne costituiscono il personale controllo e la personale osservazione; costituiscono un'*estrinsecazione* come *riflessione sopra* l'estrinsecazione reale. – L'individuo quindi nella sua attività esterna e in rapporto ad essa non è muto, perché è in pari tempo riflesso in se stesso e manifesta tale riflessione²¹².

²⁰⁸ Cfr. HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 174; tr. it., vol. I, pp. 260-261. In proposito si vedano le opere fisiognomiche di Giovanni Battista Della Porta (cfr. DELLA PORTA G.B., *Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium libri IV*, Napoli, M. Cancer, 1558; ID., *De humana physiognomonia*, 4 voll., Vico Equense, J. Cacchius, 1586 e ID., *Coelestis physiognomoniae libri sex*, Napoli, Ex Typographia Io. Baptistae Subtilis, 1603). Nel pensiero di Della Porta ogni cosa è segno di qualcosa d'altro: questa è l'idea dell'unità sostanziale del tutto, per cui ogni coincidenza fortuita viene tradotta in un rapporto causale, ogni analogia esteriore in un legame profondo e celato. Come scrive Patrizia Magli a questo proposito, «siccome la stella di Saturno appare ai nostri occhi "mediocre", altrettanto di "mediocre grandezza" farà il corpo di coloro che nascono sotto il suo segno» (MAGLI P., *Il volto e l'anima*, cit., p. 193).

²⁰⁹ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 175; tr. it., vol. I, p. 262. Se un "medio" è da intendersi quale punto tra due estremi equidistanti, il "medio" fisiognomico è un'esteriorità interna, che contiene ancora in sé l'operare dell'individuo e, contemporaneamente, un interno esteriore, che non si è ancora emancipato in azione compiuta ed esteriore.

²¹⁰ Come Hegel dirà poco oltre, parrebbe che in effetti «ciò che deve venir riconosciuto non è già l'assassino, il ladro, ma la *capacità a esserlo*» (HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 177; tr. it., vol. I, p. 266). È qui peraltro presente un esplicito riferimento a Lavater: «Es ist kein Mensch so gut, daß er nicht unter gewissen Umständen ein Dieb werden könnte. Wenigstens ist keine physische Unmöglichkeit da, es zu werden. Er ist so organisiert, daß ihn die Lust anwandeln, die Versuchung reizen kann, zu stehlen. Die Möglichkeit zur Diebsmiene muss also da sein, wie die Möglichkeit der Dieberei» (LAVATER J.C., *Physiognomische Fragmente*, cit., Bd. IV, 1, p. 110).

²¹¹ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 175; tr. it., vol. I, p. 263.

²¹² HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 175; tr. it., vol. I, p. 263 (tr. mod.).

I tratti del volto, attraverso le più svariate espressioni, manifestano quindi sia l'attività dell'individuo, sia il suo riflettere su questa attività. Questa riflessione su di sé è un vero e proprio «linguaggio che l'individuo parla tra sé e sé» e che, secondo la fisiognomica, è comprensibile anche per gli altri uomini. Sembra così essersi finalmente istituito un rapporto tra esterno e interno tale che il primo sembra essere espressione del secondo, segno che rimanda all'interno e lo rende visibile alla *beobachtende Vernunft*.

È importante soffermarsi brevemente sul passaggio appena citato e richiamare l'attenzione sul fatto che Hegel, nella *Phänomenologie*, non fa mai esplicito riferimento alla patognomica, ossia allo studio dei volti alterati dai muscoli e, prima ancora, dalla forza delle passioni, né distingue quest'ultima dalla fisiognomica. Se quest'ultima analizza la forma e la figura del volto, i suoi "tratti fissi", ossia la sua "scrittura", la patognomica indaga invece la mimica, i "tratti mobili e temporanei" del volto, la sua "parola". Secondo quanto scrive Carl Gustav Carus il termine "patognomica" deriverebbe infatti da πάθος (passione) e da γνώμη (conoscenza, ma anche contrassegno, segno) e riguarda le modificazioni temporanee indotte nell'aspetto esterno del soggetto da affetti, stati d'animo e passioni. Il termine "fisiognomica" invece andrebbe fatto risalire a φύσις (natura) e a γνώμη, e concerne i segni esterni della struttura del corpo²¹³.

Nelle pagine enciclopediche, invece, Hegel si premura di fare questa distinzione. Tuttavia anche nella *Phänomenologie* non mancano impliciti riferimenti alla patognomica come bene emerge dal luogo sopra citato. Pur essendo infatti la sua critica rivolta contro la fisiognomica, quando fa riferimento ai movimenti di quei tratti che esprimono «il personale controllo [*Beaufsichtigen*] e la personale osservazione» sull'attività di un soggetto, non c'è dubbio che Hegel si riferisca ai tratti mobili del volto oggetto della patognomica. È da escludere inoltre che il filosofo, nel 1807, non sia a conoscenza della distinzione tra fisiognomica e patognomica come dimostrano anche i suoi riferimenti, sui quali tornerò a breve, a Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799)²¹⁴.

²¹³ Cfr. CARUS C.G., *Symbolik der menschlichen Gestalt. Ein Handbuch zur Menschenkenntnis* (1853), Leipzig, Brockhaus, 1858, pp. 16-17.

²¹⁴ Nella disputa tra Lavater e Lichtenberg la distinzione tra fisiognomica e patognomica, rimasta latente per millenni nei testi di fisiognomica, trova la sua definitiva demarcazione. Alla scienza oggettiva dei tratti fissi del volto Lichtenberg oppone l'indagine patognomica delle espressioni mobili; a una simbolica

Allora a che scopo ignorare la distinzione tra fisiognomica e patognomica e ricondurre quest'ultima alla prima? Michael Inwood sostiene che Hegel avrebbe valide ragioni a sostegno di questa scelta:

A stronger case can be made for physiognomy, if it considers current intentions and self-monitoring, not enduring traits – and, characteristically, Hegel wants to make the strongest possible case even for a doctrine he opposes. It is hard, too, to ignore pathognomic features; they are in part responsible for fixed physiognomic features²¹⁵.

Riassumendo nelle pagine fenomenologiche la teoria lavateriana Hegel fa riferimento alla fisionomia umana come a un linguaggio. È lo stesso Lavater che paragona la fisiognomica al linguaggio, un linguaggio che, rispetto a quello parlato, consente una rappresentazione assai più accurata dell'anima umana. In riferimento ai diversi segmenti in cui suddivide le *silhouettes* dei volti egli scrive: «Jeder einzelne Theil dieser Abschnitte ist an sich ein Buchstabe, oft eine Sylbe, oft ein Wort, oft eine ganze Rede – der Wahrheit redenden Natur»²¹⁶. È quindi lecito supporre che questo linguaggio venga parlato non solo dalla natura ma dall'individuo stesso, che si esprime mediante quello che Lichtenberg definisce «un linguaggio gestuale involontario [*unwillkürliche Gebärdensprache*] che su tutta la terra viene parlato dagli stati d'animo [*Leidenschaften*] in tutte le loro gradazioni»²¹⁷. Tale linguaggio è anche, secondo Hegel, «il linguaggio che l'individuo parla tra sé e sé»²¹⁸ sorvegliando la propria attività. Infine, conclude Inwood, «the integration of pathognomy into physiognomy enables Hegel to intensify the contrast between physiognomy and phrenology»²¹⁹. Più precisamente egli avrebbe trascurato di distinguere la patognomica dalla fisiognomica perché si propone, nel capitolo immediatamente seguente, di presentare la cranioscopia come l'esito estremo della fisiognomica.

delle forme che presuppone un fondamento ontologico e trascendente, contrappone una "semiotica degli affetti".

²¹⁵ INWOOD M., *Hegel's Critique of Physiognomy and Phrenology*, in: *Hegel's Philosophical Psychology*, cit., pp. 3-19, qui p. 7.

²¹⁶ LAVATER J.C., *Physiognomische Fragmente*, cit., Bd. II, 12, p. 97.

²¹⁷ LICHTENBERG G. CH., *Über Physiognomik wider die Physiognomen. Zur Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntnis. Mit der Entgegnung von Johann Caspar Lavater*, hrsg. von F. Aerni, Waldshut-Tiengen, Aerni Verlag, 1996, pp. 41-42; tr. it., *Sulla fisiognomica; contro i fisionomi*, in: *Lo specchio dell'anima*, cit., p. 121.

²¹⁸ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 175; tr. it., vol. I, p. 263.

²¹⁹ INWOOD M., *Hegel's Critique of Physiognomy and Phrenology*, cit., p. 7.

Un'ulteriore critica avanzata da Hegel nei confronti di questa pseudoscienza è la contingenza del nesso che essa pretende di istituire tra la fisionomia dell'individuo e la sua interiorità, tra i tratti fisici e quelli caratteriali, psicologici. Tale connessione tra interno ed esterno, che Lavater basa su un fondamento ontologico-metafisico e ritiene intuibile oggettivamente dal «*schärfstes Auge*»²²⁰ del fisionomo, è a giudizio di Hegel totalmente arbitraria, tanto che egli paragona l'espressione esterna a un «linguaggio i cui suoni e i cui aggruppamenti di suoni, lungi dall'essere la cosa stessa, le sono congiunti mediante il libero arbitrio, restando per essa accidentali»²²¹.

Hegel affronta quindi il problema sotto un profilo che non è errato definire "semantico", dal momento che la fisiognomica appare come la pretesa di un ordinato sistema di segni di mediazione tra interno ed esterno dell'uomo. Si tratta tuttavia di segni che, potremmo dire, Hegel classifica come segni "non iconici": si comprende allora come ciò renda difficile nonché opinabile la loro convenzionale significanza. Se dunque il significante è arbitrario o convenzionale – come del resto avviene in ogni linguaggio che superi il livello rappresentativo-iconico – manca ogni codice interpretativo che gli conferisca significato²²². La fisiognomica è quindi un linguaggio che, per la *beobachtende Vernunft*, non ha un codice ma risulta piuttosto come un raggruppamento di eventuali significati privi di significato, ossia con troppi e diversi significati, cosicché non si possono interpretare a causa dell'assoluta peculiarità e individualità del singolo. La mancanza di un codice che relazioni significante e significato fa sì che le eventuali leggi ritrovate dalla fisiognomica abbiano caratteristiche del tutto arbitrarie. Questo il motivo per cui Hegel afferma che la fisiognomica – e in questo si trova in accordo con quanto espresso da Kant nell'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1789)²²³ – non rientra nel novero delle

²²⁰ LAVATER J.C., *Physiognomische Fragmente*, cit., Bd. IV, 1, p. 6.

²²¹ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 174; tr. it., vol. I, p. 260. Evidenziando l'arbitrarietà delle leggi istituite dalla fisiognomica Loewenberg constata che dire di un volto che rivela benevolenza o crudeltà, vizi o virtù, altro non significa se non ascrivere tratti caratteriali a un oggetto fisico, quale è appunto il viso. Ciò lo porta a domandarsi: «How does this differ in principle from speaking of a smiling sky, a pitiless storm, a passionate rose [...] and so on? If to attribute consciousness to nature is to commit a fallacy, it is less fallacious to attribute it to a man's face?» (LOEWENBERG J., *Hegel's Phenomenology*, cit., p. 144).

²²² Scrive Hegel: «L'espressione dell'interno, perciò, è bensì espressione, ma in pari tempo è soltanto quasi un *segno*, per modo che al contenuto espresso è assolutamente indifferente la costituzione di ciò, mediante cui la cosa da esprimere viene espressa» (HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 176; tr. it., vol. I, pp. 263-264).

²²³ Scrive infatti Kant, che «la fisiognomica, come arte di scoprire l'interno dell'uomo attraverso certi

scienze. Usciti dal campo della necessità siamo infatti nel campo della mera "opinione", la quale non ha valore se non per il soggetto che la formula. Citando Lichtenberg Hegel spiega che questo è il caso del commerciante che afferma che ogni volta che c'è mercato piove e della massaia che gli risponde: «E anche tutte le volte che io stendo il bucato»²²⁴.

L'idea che un segno non presenti un'affinità particolare con ciò che contrassegna può essere estesa anche al linguaggio scritto o parlato. Le parole "voglio ucciderlo", se si prescinde dal significato loro assegnato convenzionalmente, non presentano ad esempio un'affinità particolare con l'intenzione che esprimono, in quanto quest'ultima potrebbe essere espressa mediante parole con differenti caratteristiche acustiche o grafiche. Questa considerazione non intende sminuire l'importanza del linguaggio quale espressione della nostra vita interiore così come, quanto affermato poco sopra, non significa che la nostra vita interiore non possa venire espressa adeguatamente mediante le espressioni patognomiche e i tratti fisiognomici. Questa considerazione suggerisce piuttosto che questi tratti e queste espressioni sono segni fallibili della vita interiore di un uomo. Possono infatti essere manipolati dall'individuo al fine di trasmettere agli altri un'immagine diversa di sé. Altrimenti detto, se i movimenti del volto sono «espressione dell'interno» è anche vero che essi sono «solo un segno che, indifferente verso ciò di

segni esterni involontari, è del tutto uscita dal campo scientifico» (KANT I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., B 273, p. 719). Egli invalida *in primis* le condizioni dell'osservazione fisiognomica: «È chiaro che se l'uomo giudicato si accorge che lo si osserva e che si spia il suo interno, il suo animo non resterà calmo ma entrerà in uno stato di agitazione e di costrizione e tenderà a sottrarsi all'esame degli altri» (ivi, B 270, p. 717). L'esperimento esclude quindi il vincolo di normalità richiesto e finisce col negare se stesso. Ma Kant aggiunge a questa ferrea logica anche l'acume dell'ironia: sarebbe scorretto concludere che l' «imperscrutabile creatore della natura [...] abbia dato a un'anima bella anche un corpo bello per raccomandare la sua creatura agli altri uomini e assicurarle il successo; o, nel caso contrario, per far sì che gli uomini si spaventino fra di loro [...]. Infatti il gusto, che contiene un fondamento semplicemente soggettivo del piacere e del dispiacere che si prova nei confronti degli altri (a seconda della loro bella o brutta apparenza), non può fornire alla saggezza – che ha oggettivamente per fine l'esistenza di uomini in possesso di determinate qualità naturali [...] – il filo logico per ammettere che due elementi eterogenei come il corpo e l'anima siano unificati in un solo e medesimo fine» (ivi, B 271, pp. 717-718). Cancellata come scienza, per la fisiognomica si libera uno spazio nella pratica quotidiana: «Quando ci confidiamo con qualcuno, per quanto ci sia stato presentato favorevolmente, in primo luogo lo guardiamo bene in viso, soprattutto negli occhi, per cercare di capire ciò che possiamo aspettarci da lui: si tratta di una tendenza naturale; ciò che ci urta o ci attrae nel suo aspetto decide della nostra scelta, o ci rende esitanti, prima ancora di farci un'idea del suo livello morale» (ivi, B 271-272, p. 718).

²²⁴ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 178; tr. it., vol. I, p. 266.

cui è segno, in verità nulla contrassegna; quel segno è all'individualità, tanto il suo volto, quanto la maschera che l'individualità può ben deporre»²²⁵.

Se possiamo quindi affermare che un individuo può esprimere verbalmente l'intenzione di uccidere senza che ciò corrisponda alle sue reali intenzioni, la stessa cosa non può invece essere detta delle azioni che compie: un omicidio non si relaziona all'intenzione di uccidere come un segno si relaziona a ciò che contrassegna. Un omicidio, scrive Inwood, «fits the intention like a glove»²²⁶.

La possibilità di alterare i tratti fisiognomici induce Hegel ad avanzare un'ulteriore obiezione nei confronti della fisiognomica: essa sottovaluta la libertà umana.

In questa apparenza l'interno è certo un *visibile* Invisibile, senza che però sia collegato all'apparenza stessa; esso può ben essere anche in un'altra apparenza, come del resto nella medesima apparenza può esservi un altro interno. – Quindi a ragione Lichtenberg dice: "Supposto che il fisiognomista abbia colto una sola volta l'uomo, basterebbe prendere una decisione risoluta per rendersi di nuovo incomprensibili per millenni"»²²⁷.

Hegel si riferisce qui alla fisiognomica in senso ampio, in quanto i movimenti patognomici possono essere simulati più facilmente rispetto ai fissi tratti fisiognomici: un ladro, un assassino o un truffatore possono facilmente indossare la maschera dell'innocenza. L'argomentazione di Lichtenberg può però essere riferita anche alla fisiognomica in senso stretto. Qualcuno con la presunta fisionomia dell'uomo onesto potrebbe liberamente decidere di compiere un omicidio, facendo così crollare le convinzioni del fisionomo.

Se il fisionomo si concentra quindi, come fa Lavater, esclusivamente su qualità morali, come la predisposizione a uccidere o a rapinare, il soggetto può facilmente contraddire le sue previsioni. Tuttavia, se egli introduce qualità intellettuali e prevede che un determinato soggetto non scriverà mai un'opera importante, è facile che questa predizione si avveri. A tal proposito va precisato che anche Hegel, sulla scia di Lavater e Gall, considera la fisiognomica e, come vedremo successivamente, anche la

²²⁵ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 176; tr. it., vol. I, p. 264.

²²⁶ INWOOD M., *Hegel's Critique of Physiognomy and Phrenology*, cit., p. 8.

²²⁷ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 176; tr. it., vol. I, p. 264.

craniologia, come concernenti qualità esclusivamente morali²²⁸. È questa la motivazione primaria che induce il filosofo di Stoccarda a sostenere che, per tentare di interpretare l'interiorità dell'individuo, si debba rinunciare al preteso linguaggio della fisiognomica e considerare direttamente le azioni compiute da un soggetto.

Nel condurre la sua critica alla fisiognomica Hegel fa più volte esplicito riferimento a Georg Christoph Lichtenberg, il quale si impegna in una vera e propria crociata in nome della ragione, redigendo una puntuale critica a Lavater, pubblicata nell'autunno del 1777 e intitolata *Über Physiognomik wider die Physiognomen*²²⁹.

A Lavater, Lichtenberg contesta *in primis* la possibilità di attingere a un presunto fondamento ontologico oggettivo – intuibile dal *schärfstes Auge* del fisionomo – che legherebbe tra loro esteriorità e interiorità. Anche qualora esistesse realmente un tale fondamento, questo rimarrebbe secondo Lichtenberg celato, dati i limiti della conoscenza umana: le modalità di connessione fra interno ed esterno, anima e corpo, restano sconosciute all'uomo, perché fra queste due componenti permane una distanza che l'occhio non può colmare²³⁰. Nemmeno un'ipotesi cristologica o metafisica è in grado di garantire, secondo Lichtenberg, la legittimità del passaggio dall'invisibile al visibile: non si dà quindi fondamento oggettivo del giudizio fisiognomico poiché non vi è niente a portata dell'intelletto umano, al di fuori di mere ipotesi indimostrabili e fideistiche, che garantisca le leggi della fisiognomica.

²²⁸ Diversamente Arthur Schopenhauer, nel suo *Parerga und Paralipomena* (1851), sostiene che la fisiognomica debba concernere le qualità intellettuali: «Per la via fisiognomica, tutto sommato ci riesce più facilmente scoprire le capacità intellettuali di un individuo che non il suo carattere morale» (SCHOPENHAUER A., *Parerga e paralipomena*, tr. it. a cura di M. Carpitella, vol. II, Milano, Adelphi, 2007, p. 865). Inoltre, «giudicando dal punto di vista fisiognomico, possiamo facilmente garantire per un individuo che egli non creerà mai un'opera immortale, ma non possiamo garantire, altresì, che non commetterà mai un grande crimine» (*ivi*, p. 868). Egli non perde inoltre occasione per scagliarsi contro Hegel: «Vorrei consigliare ai miei perspicaci compatrioti che, se ancora una volta hanno voglia di strombazzare per trent'anni la fama di una testa del tutto comune, come si trattasse invece di un grande spirito, non scelgano una fisionomia da birraio, come l'ebbe Hegel, sul cui viso la natura, con la sua calligrafia più chiara aveva scritto ciò che quasi sempre scrive: "uomo volgare"» (*ivi*, p. 867-868).

²²⁹ È però in un quaderno dei suoi *Sudelbücher* che la critica di Lichtenberg si fa più feroce, profetizzando anche i terribili risultati cui avrebbe potuto condurre la fisiognomica lavateriana: «Se la fisiognomica diventerà un giorno quello che si aspetta Lavater, s'impiccheranno i bambini prima che abbiano compiuto delle imprese che meritano la forca» (LICHTENBERG G.C., *Osservazioni e pensieri*, a cura di N. Saito, Torino, Einaudi, 1975, p. 114, dal quaderno F [aprile 1776-gennaio 1779]). Saito ha compilato un'antologia di *Osservazioni e pensieri* attingendo i testi scelti dall'edizione critica dei quaderni di Lichtenberg (*Aphorismen*, hrsg. von A. Leitzmann, in: «Deutsche Literaturdenkmale des 18. und 19. Jahrhunderts», 123, 131, 136, 140, 141, Berlin, Behr's Verlag, 1902-1908). Ad essa è riferita la tavola di concordanza, in calce al volume di Saito, il che rende possibile segnalare, nelle prossime note, la sigla del relativo quaderno di Lichtenberg da cui sono tratte le citazioni.

²³⁰ Cfr. LICHTENBERG G.C., *Über Physiognomik*, cit., p. 50; tr. it., p. 133.

Questa critica colpisce il cuore della fisiognomica lavateriana, ossia la possibilità di “vedere” l’oggettività della rappresentazione. Alla presunta oggettività dell’intuizione del fisionomo Lichtenberg contrappone criticamente un’ «associazione di idee»²³¹ soggettiva, fondata su sentimenti e vissuti personali. Il nostro sguardo, sempre soggettivo secondo Lichtenberg, nel volto osservato non coglie il nesso di visibile e invisibile, ma ritrova in un certo qual modo se stesso, attivando inconsciamente sul proprio oggetto un meccanismo proiettivo a fondamento del quale si pongono immagini, sensazioni e passate esperienze, nonché pulsioni e desideri presenti²³².

Ciò che Lavater definisce il colpo d’occhio geniale del fisionomo appare a Lichtenberg niente più che un mero coacervo d’associazioni. Ed è proprio sulla base della critica all’oggettività della rappresentazione e dello sguardo geniale che si comprende l’opzione patognomica di Lichtenberg: il suo scetticismo nei confronti della possibilità effettiva di sciogliere l’enigma della “scrittura del volto” è da ricondurre alla convinzione che a dover essere indagata è la “parola del volto e del corpo”, ossia la mimica, la gestualità, il comportamento e l’azione.

Come l’entusiasmo per il fondamento conduce Lavater a privilegiare unilateralmente l’analisi del volto e a trascurare la complessità delle componenti espressive dell’uomo²³³, così lo scetticismo²³⁴ porta Lichtenberg a vedere nella muta lingua dell’espressione un enigma insondabile che genera soltanto fraintendimenti ed errori. È questo il motivo per cui egli auspica il definitivo passaggio dall’interpretazione

²³¹ *Ivi*, p. 37; tr. it., p. 116. Un volto può ricordarcene immediatamente un altro e indurci, per associazione, ad attribuire lo stesso carattere a persone diverse.

²³² *Ivi*, p. 45; tr. it., p. 126.

²³³ Ho precedentemente messo in luce il fatto che Lavater, pur non negando la rilevanza di un’interpretazione fisiognomica delle membra del corpo, del linguaggio, dell’andatura, ecc., al fine di conoscere l’animo umano si concentra di fatto quasi esclusivamente sul volto. E ho anche affermato egli era conscio del senso della “riduzione” da lui operata. Il carattere stabile dell’uomo si esprime nella “scrittura del volto”, cioè nella sua figura, e non nelle sue mobili espressioni, ossia nella “parola del volto”. In quest’ultima appare solo ciò che dell’uomo è caduco, contingente. Se la scrittura del volto apre all’eterno, la parola del volto è legata al tempo. Anche se, come afferma Lavater, fisiognomica e patognomica sono «inscindibili» per chi «ama la verità», poiché solo nella loro complementarietà danno la totalità dell’esperienza del volto, «la prima [la fisiognomica] è la *radice* e il *tronco* dell’altra [la patognomica], il *terreno* su cui si impianta la seconda» (LAVATER J.C., *Physiognomische Fragmente*, cit., Bd. IV, 2, p. 39; tr. it., pp. 257-258).

²³⁴ Alla base della critica di Lichtenberg alla fisiognomica simbolica e intuitiva non si pone una fede scientifica nel trionfo della ragione e del metodo, ma, all’opposto, una “saggezza pratica” ricca di buon senso, di scetticismo e di relativismo. Differenza e mobilità sono emblemi di una ragione non religiosa, che «conscia dei suoi poteri [...] accoglie le potenze del sentimento e della passione, e ad esse chiede un supplemento di energia» (STAROBINSKI J., *L’occhio vivente*, tr. it. di G. Guglielmi, Torino, Einaudi, 1975, p. 80).

fisiognomica alla comprensione del linguaggio razionale dell'azione: «Accetta come saggio colui che *agisce* saggiamente, e per onesto colui che *esercita* l'onestà, e non lasciarti fuorviare dalle irregolarità di superficie, che appartengono a un piano che il tuo sguardo non può abbracciare»²³⁵.

È proprio riguardo all'idea che non siano le manifestazioni espressive visibili, bensì le azioni a dover essere analizzate e interpretate – in quanto le sole a fornire la vera chiave di lettura della comprensione dell'uomo – che Hegel manifesta una profonda vicinanza a Lichtenberg: secondo il filosofo, infatti, la fisiognomica esamina la coscienza agente svalutando però il ruolo e l'importanza dello studio delle azioni umane. Il «pensiero tipico che sta alla base della *scienza* fisiognomica»²³⁶ è che all'interno della coscienza pratica agente si possano rinvenire un momento teoretico, rappresentato dalla «opinione [*Meynen*] circa la propria azione [*Handlung*]» – ossia dall'intenzione (*Beabsichten*) del soggetto agente – e un momento pratico, rappresentato dall'azione nel suo concretizzarsi. Ed è l'intenzione che la fisiognomica elegge a vero interno dell'uomo, mentre «nell'atto [*That*] questo interno avrebbe la sua estrinsecazione più o meno *inessenziale*»²³⁷. Come scrive Hegel riprendendo un icastico aforisma lichtenbergheriano relativo all'eventuale scarto tra intenzione (interno) e azione (esterno), il fisionomo crede così di poter conoscere la vera interiorità dell'individuo e dice: «Tu, è vero, agisci da persona per bene; ma io vedo dal tuo aspetto che ti fai forza e che in cuor tuo sei un birbante»²³⁸. A una simile affermazione un uomo assennato dovrebbe, secondo Hegel, replicare «con un ceffone»²³⁹. Questa è infatti la risposta che il fisionomo, convinto che la realtà dell'uomo sia il suo volto, si merita, perché il ceffone, imprimendosi sul viso del fisionomo, gli fa mutare aspetto, dimostrandogli che non sono i lineamenti del suo viso, ora alterati, ad essere il suo vero in-sé, la realtà del suo spirito. Similmente, criticando la cranioscopia, Hegel suggerisce di rompere la testa a chi pretende di leggere a partire dal cranio l'interiorità di un uomo,

²³⁵ LICHTENBERG G.C., *Über Physiognomik*, cit., p. 40; tr. it., pp. 118-119.

²³⁶ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 176; tr. it., vol. I, p. 265.

²³⁷ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 177; tr. it., vol. I, p. 265 (tr. mod.).

²³⁸ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 178; tr. it., vol. I, p. 267. La citazione hegeliana è tratta da LICHTENBERG G.C., *Über Physiognomik*, cit. p. 27; tr. it., p. 101.

²³⁹ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 178; tr. it., vol. I, p. 267.

sempre allo scopo di mostrargli che «per l'uomo un osso non è nulla *in-sé*, e tanto meno costituisce la *sua* vera realtà»²⁴⁰.

La fisiognomica inverte quindi il valore del rapporto tra azione e intenzione, tra attività e figura corporea. Tale inversione è possibile in quanto la principale premessa di questa scienza dell'opinare è che la realtà dell'uomo sia il suo volto o, altrimenti detto, che l'identità dell'individuo sia un dato che ci si debba limitare a osservare, un essere statico e univoco. Secondo Hegel quindi, l'unico esito cui riesce a pervenire l'indagine fisiognomica, che mai considera l'uomo in quanto soggetto intenzionale del linguaggio e dell'azione, quanto piuttosto come dominato e agito dalla lingua muta dell'espressione, è un evanescente castello di congetture sull'interiorità umana, «un vuoto opinare»²⁴¹.

La fisiognomica quindi, ed è questo che Hegel critica, invece di giudicare moralmente un soggetto sulla base delle azioni mediante cui il suo universo interiore si oggettivizza, introduce quali nebulosi criteri di giudizio e categorie di valore i lineamenti del volto e le intenzioni interiori, non riuscendo conseguentemente, secondo Hegel, a cogliere quello strato più intimo e profondo celato nell'animo umano, la "notte" dell'interiorità²⁴².

È quindi alla *Wirklichkeit*, alle opere (*Werke*) degli uomini che, secondo Hegel, bisogna attenersi, perché solo queste definiscono l'uomo, solo ciò che nel suo comportamento è volontario lo qualifica e non le mere intenzioni né la struttura ossea della testa o un maggiore o minore rigonfiamento delle guance²⁴³. Il grande merito di Lichtenberg consiste per Hegel proprio nella «confutazione della principale premessa di

²⁴⁰ Cfr. HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 188; tr. it., vol. I, p. 284 (tr. mod.). Come ha rilevato Donald Phillip Verene, «Hegel was not the first to suggest the *argumentum ad baculum* as a genuine philosophical instrument. It goes back to the Pre-Socratics, among whom Diogenes and the Cynics were known to swing their clubs» (VERENE D.P., *Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit*, Albany, SUNY Press, 1985, p. 85).

²⁴¹ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 178; tr. it., vol. I, p. 267.

²⁴² Cfr. HEGEL G.W.F., *JSIII*, p. 187; tr. it., pp. 70-71.

²⁴³ Michael Inwood, interrogandosi sui motivi che possono aver condotto Hegel, nelle pagine fenomenologiche, verso un privilegiamento dell'azione a discapito dell'intenzione, evidenzia che l'utilizzo del termine *Werk* suggerisce immediatamente un legame con *Wirklichkeit*. Altrimenti detto, la *Wirklichkeit* di un uomo non è forse il suo *Werk*? Tuttavia il confinamento hegeliano dell'intenzione non può dipendere da semplici giochi di parole come ammette lo stesso Inwood. Egli infatti, per indagare il significato attribuito da Hegel all'intenzione, fa riferimento anche ad alcuni passi delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* e, precisamente, ai §§ 225 e 227 (cfr. INWOOD M., *Hegel's Critique of Physiognomy and Phrenology*, cit., pp. 13-17).

una cotale scienza dell'opinare, secondo la quale la *realtà* [*Wirklichkeit*] dell'uomo dovrebbe essere il suo volto»²⁴⁴.

La tesi rivendicata da Hegel contro la fisiognomica è quindi che «il vero essere [*wahre Sein*] dell'uomo è il suo atto [*That*]»²⁴⁵, il suo agire volontario. Se l'uomo può infatti mascherare o lasciar trasparire quello che prova, impedendo che dall'osservazione del suo volto e della sua figura si riesca a cogliere la sua interiorità, non può che rivelare se stesso nelle azioni che compie, e che, entrando in relazioni con le azioni degli altri uomini, contribuiscono a formare il mondo dello spirito, opera di tutti e di ciascuno.

E anche se spesso l'atto non esprime pienamente, secondo Hegel, ciò che si cela nell'intenzione soggettiva, poiché è sempre possibile che una serie di elementi esterni ne condizionino la realizzazione, esso rimane tuttavia la vera realtà dell'uomo²⁴⁶.

Solo l'opera [*Werk*] è da considerare come la vera realtà [*wahre Wirklichkeit*] dell'uomo [...]. Lo smembramento di questo essere in intenzioni [*Absichten*] e simili finezze, per cui l'uomo *reale* [*der wirkliche Mensch*], ossia il suo atto [*That*], si dovrebbe spiegare ritornando all'opinato essere [*gemeyntes Seyn*], quali siano le intenzioni ch'egli potrà fabbricarsi a proposito della propria realtà [*Wirklichkeit*], deve venir lasciato all'oziosità dell'opinare²⁴⁷.

Hegel conclude la sua critica alla fisiognomica considerandola priva di qualsivoglia statuto scientifico e distorto il reale giudizio sull'individualità immediata:

La scienza della cognizione dell'uomo [*Menschenkenntniß*], la quale si rivolge all'uomo com'esso è presunto dall'opinione, non diversamente dalla scienza fisiognomica che, indirizzandosi alla realtà [*Wirklichkeit*] umana, anch'essa com'è presunta dall'opinione, vuole elevare a scienza l'incosciente giudicare della fisiognomica naturale, è quindi una cosa sconclusionata che non poggia su alcuna base, né

²⁴⁴ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 178; tr. it., vol. I, p. 267 (tr. mod.).

²⁴⁵ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 178; tr. it., vol. I, pp. 267 (tr. mod.). Michael Quante, nel capitolo dedicato all'analisi della ragione osservativa della sua già citata opera si propone di raccogliere gli elementi della teoria dell'azione hegeliana che «possono essere desunti dalla sua critica alla fisiognomica» (QUANTE M., *La realtà dello spirito*, cit., p. 90).

²⁴⁶ Spiega Inwood che, benché «actions are open to dissemblance, bungling, and interference», un'azione «is not really altered by bungling, interference, or unfavourable circumstances. It is simply revealed for what it was all along» (INWOOD M., *Hegel's Critique of Physiognomy and Phrenology*, cit., pp. 12 e 13). Altrimenti detto, l'intenzione o i propositi del soggetto d'azione sono irrilevanti, ciò che conta è quello che egli fa. Cfr. anche HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 140 Z., p. 912; tr. it., p. 350: qui Hegel scrive che nell'agire umano «vige l'unità essenziale di interno ed esterno per cui si deve dire: l'uomo è [*ist*] quello che fa [*tut*] e, contro alla vanità menzognera che si compiace dell'eccellenza interiore, va affermata la massima evangelica: li conoscerete dai loro frutti».

²⁴⁷ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 179; tr. it., vol. I, pp. 268-269 (tr. mod.).

riesce ad esprimere che mai essa opini, perché non fa che opinare e perché il suo contenuto è solo oggetto d'opinione²⁴⁸.

L'analisi delle pagine fenomenologiche è quindi imprescindibile per comprendere a fondo la posizione di Hegel nei confronti di Lavater e per contestualizzare i fugaci riferimenti che il filosofo fa a questa pseudoscienza nell'*Enzyklopädie*. È soprattutto la pretesa di erigere la fisiognomica a scienza capace di indagare l'interiorità degli individui a partire dalla loro fisionomia che Hegel critica, polemizzando con l'utilizzo del metodo osservativo in psicologia.

Come è emerso più volte nel corso di questo lavoro, Hegel non nega che la corporeità abbia un'espressione fisiognomica. Nello *Zusatz* al § 411 leggiamo che «ogni uomo ha un aspetto fisiognomico: appare a prima vista come una personalità gradevole o sgradevole, forte o debole»²⁴⁹, ed è proprio questo che costituisce lo specifico dell'uomo in rapporto all'animale. Né egli dubita che l'uomo sia capace di quella che oggi viene definita "percezione fisiognomica", come dimostra il suo riferimento, sempre nello *Zusatz* al § 411, a un «certo istinto» che induce un soggetto a «dare sugli altri un primo giudizio d'assieme». Tuttavia, «una bell'apparenza, come il suo contrario, può nascondere qualcosa di diverso da ciò che fa in un primo tempo presumere. [...] Il giudizio basato sull'espressione fisiognomica ha quindi il valore d'un giudizio *immediato*, che può essere sia vero che non vero»²⁵⁰. Secondo Hegel è quindi facile cadere in errore se di un uomo si giudica ciò che appare a prima vista, perché «quell'esteriorità caratterizzata prevalentemente dall'immediatezza, non corrisponde pienamente allo spirito»²⁵¹.

La critica all'ambiguità di un giudizio basato sulla mera espressione fisiognomica è stata confermata, come riporta lo psicologo Richard Pokorny, anche da contemporanei studi sperimentali sul problema della "prima impressione"²⁵². Che la fisiognomica sia

²⁴⁸ HEGEL G.W.F., *Phä*, pp. 177-178; tr. it., vol. I, pp. 266-267 (tr. mod.).

²⁴⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411 Z., p. 1062; tr. it., p. 250.

²⁵⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411 Z., p. 1062; tr. it., pp. 250-251.

²⁵¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411 Z., p. 1062; tr. it., p. 250.

²⁵² Cfr. POKORNY R., *Über das Wesen des Ausdrucks*, cit., pp. 52 ss. e 60: «Der Unmittelbarkeit, die wir der Erscheinung des Ausdrucks zuerkennen mußten, entspricht auch eine Unmittelbarkeit des Eindrucks, also des Ausdrucksverständnisses. [...] Untersuchungen über den "ersten Eindruck" besonders in physiognomischer Beziehung haben wichtige Erkenntnisse gebracht. Die Forschungen von Prof. Lehtovaana an 1000 ersten Eindrücken von 338 Versuchspersonen zwischen 16 und 65 Jahren zeigen u.a., daß die Korrektheit, also die Maßgeblichkeit des ersten Eindrucks sehr verschieden bei den

un efficace strumento di orientamento e comunicazione tra gli esseri umani, è un dato su cui concordano gli studi contemporanei: basandoci sulla nostra percezione fisiognomica suddividiamo infatti i nostri simili in differenti tipologie e spesso scegliamo di interagire solo con coloro che sono inclusi in una certa tipologia, accentuando così le differenze con categorie diverse. Il sistema cognitivo dell'uomo, che ha il compito di raccogliere ed elaborare le informazioni provenienti dal mondo esterno, dinanzi alla complessità di tale mondo, procede per semplificazione, raggruppando le informazioni elementari in sistemi omogenei, definibili come categorie²⁵³. La classificazione fisiognomica, come scrive Lucia Rodler, funziona proprio in questo modo: la forzatura all'omogeneità, «che riguarda tanto i tratti fisici (età, genere sessuale) che quelli psicologici, sociali ed etnici, intende marcare confini, sancire disuguaglianze e confermare un sistema di relazioni sociali che offre protezione e sostegno nella vita quotidiana»²⁵⁴.

Non si nega insomma, per citare lo storico dell'arte Ernst H. Gombrich, che «esiste sul serio una "percezione fisiognomica" che convince immediatamente e senza ambagi»²⁵⁵ e che possiamo sperimentare guardando in faccia un altro soggetto, né che questo istinto fisiognomico abbia una sua utilità nella vita di tutti i giorni. Si tratta di affermazioni che trovano un loro fondamento nelle più recenti ricerche neuroscientifiche che, studiando ciò che avviene nel cervello quando l'occhio osserva la realtà esterna, spiegano il funzionamento della percezione fisiognomica²⁵⁶. Il neurologo Samir Zeki afferma infatti che «il riconoscimento degli individui si realizza il più delle

einzelnen Menschen ist, daß die Intelligenzhöhe dabei offenbar keine Rolle spielt, daß weibliche Personen in allgemeinen den ersten Eindruck mit größerer Korrektheit bilden, ferner daß zwar in 70% der Fälle ein starkes Gefühl der Sicherheit den ersten Eindruck begleitet, daß aber dennoch in ungefähr 50% der Fälle, dieser nach und nach geändert wird. Wichtig erscheint, daß nach diesen Untersuchungen der erste Eindruck seine Farbe von Gefühlen (angenehm-unangenehm, sympathisch-antipathisch usw.) erhält, daß also die objektive Zuverlässigkeit des Eindrucks durch solche sehr subjektiven Umstände in hohem Grade beeinflußt wird».

²⁵³ Cfr. MAZZARA B.M., *Stereotipi e pregiudizi*, Bologna, il Mulino, 1997, p. 16.

²⁵⁴ RODLER L., *Leggere il corpo*, cit., p. 50

²⁵⁵ GOMBRICH E.H., *Della percezione fisiognomica*, in: Id., *A cavallo di un manico di scopa. Saggi di teoria dell'arte*, tr. it. di C. Roatta, Milano, Leonardo Arte, 2001, pp. 55-65, qui p. 57. Cfr. anche GOMBRICH E.H., *La maschera e la faccia: la percezione della fisionomia nella vita e nell'arte*, in: Id., *L'immagine e l'occhio. Altri studi sulla psicologia della rappresentazione pittorica*, tr. it. di A. Cane, Torino, Einaudi, 1985, pp. 117-154.

²⁵⁶ Cfr. FREEDBERG D., *Feelings on Faces. From Physiognomics to Neuroscience*, in: J. Weber, R. Campe (eds.), *Rethinking Emotion: Interiority and Exteriority in Premodern, Modern, and Contemporary Thought*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2014, pp. 289-323 e CAPPELLETTO C., *Neuroestetica. L'arte del cervello*, Roma/Bari, Laterza, 2009.

volte tramite il loro volto, e le espressioni facciali sono della massima importanza per i rapporti e la comunicazione tra le persone. [...] Il cervello ha specializzato un'intera regione della corteccia nel riconoscimento dei volti, e questo di per sé rivela che essi sono oggetto di un forte interesse e comunicano informazioni importanti al cervello»²⁵⁷.

Tuttavia – e su questo punto troveremmo d'accordo anche Hegel – è opinione oggi altrettanto condivisa che la percezione fisiognomica non è sempre obiettiva. Altrimenti detto, in accordo con Gombrich, «l'intensità di una intuizione [fisiognomica] personale non è in rapporto alla sua esattezza»²⁵⁸: gli occhi lucidi di un uomo possono esprimere dolore, gioia o semplicemente un bruciore causato da un granello di polvere. Di conseguenza, un giudizio basato esclusivamente sulla percezione fisiognomica può dar vita, come evidenzia lo studio della psicologa Mary Lee Hummert, a pregiudizi, discriminazioni e stereotipi²⁵⁹. Anche lo psicologo statunitense Martin S. Lindauer, pur auspicando, nel suo saggio, che un giorno anche la psicologia possa prendere sul serio la fisiognomica, riconosce che il discredito in cui è caduta è dato dal suo essere «highly

²⁵⁷ ZEKI S., *La visione dall'interno. Arte e cervello*, tr. it. di P. Pagli, G. De Vivo, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, p. 193. Samir Zeki, riflettendo su come il cervello acquisisce conoscenza del mondo, integra, se così possiamo dire, gli studi di Gombrich. Se infatti, spiega Zeki, la visione seleziona gli aspetti essenziali e persistenti degli oggetti, ciò significa che il cervello possiede un sistema di elaborazione geneticamente determinato a scartare i continui mutamenti, che egli definisce «legge di costanza» (*ivi*, p. 40). La «memoria» fisiognomica s'impone alla variabilità patognomica anche perché il cervello enfatizza il generale a spese del particolare, secondo una legge di astrazione che presiede alla formazione dei concetti, permettendo di ordinare il mondo per categorie. Il cervello visivo svolge così tre processi separati ma interdipendenti: seleziona le proprietà costanti ed essenziali, elimina le informazioni non rilevanti e confronta i dati selezionati con quelli del passato per identificare e classificare ciò che ha visto. Alla luce di ciò, possiamo riconoscere nel «pregiudizio fisiognomico» una funzione primaria del cervello visivo. Zeki giudica infatti di primaria importanza una regione della corteccia cerebrale specializzata nel riconoscimento dei volti. Quando la circonvoluzione chiamata giro fusiforme facciale posteriore è danneggiata, compare un disturbo definito *prosopagnosia*, che consiste nell'incapacità di riconoscere le fisionomie; quando invece la lesione è estesa anteriormente, il disturbo che ne consegue è la *vultanopsia*, ossia l'incapacità di riconoscere sia il volto che le sue espressioni. Nel caso in cui la lesione è invece limitata all'amigdala, il soggetto riconosce il volto ma non la sua espressione di paura, un esempio questo, secondo Zeki, della specializzazione del cervello. Lo studio di ADOLPHS R., TRANEL D., DAMASIO H., DAMASIO A.R., *Fear and the Human Amygdala*, in: «The Journal of Neuroscience», 15, 9, 1995, pp. 5879-5891 mette in luce che una lesione all'amigdala, oltre a invalidare il riconoscimento dell'espressione della paura, compromette anche la capacità di provare tale sentimento. Tra gli studi sulla prosopagnosia vanno invece ricordati: KANWISHER N., MCDERMOTT J., CHUN M.M., *The Fusiform Face Area: A Module in Human Extrastriate Cortex Specialized for Face Perception*, in: «The Journal of Neuroscience», 17, 11, 1997, pp. 4303-4311; DE GELDER B., FRISSEN I., BARTON J., HADJIKHANI N., *A Modulatory Role for Facial Expressions in Prosopagnosia*, in: «Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America», 100, 22, 2003, pp. 13105-13110 e NIEDENTHAL P.M., MERMILLOD M., MARINGER M., HESS U., *The Simulation of Smiles (SIMS) Model: Embodied Simulation and the Meaning of Facial Expression*, in: «Behavioral and Brain Sciences», 33, 6, 2010, pp. 417-433.

²⁵⁸ GOMBRICH E.H., *Della percezione fisiognomica*, cit., p. 59.

²⁵⁹ Cfr. HUMMERT M.L., *Physiognomic Cues to Age and the Activation of Stereotypes of the Elderly in Interaction*, in: «International Journal of Aging and Human Development», 39, 1994, pp. 5-19.

personal, subjective, and susceptible to error» e che «the compelling link between outer physicality and inner qualities does not mean it is accurate; strong feeling of certainty can be dead wrong»²⁶⁰.

Quest'ultima affermazione rimanda immediatamente alle riflessioni hegeliane intorno alla *psychische Physiologie* precedentemente analizzate²⁶¹: era infatti emerso che Hegel non rinviene, tra fenomeni quali ad esempio l'arrossire e *Gefühle* quali collera o vergogna, un nesso di tipo causale. Altrimenti detto, secondo il filosofo, l'espressione delle emozioni è solo in parte correlata con i vari stati emotivi. Come scrive lo psicologo Michael Lewis, «se vogliamo tener ferma l'idea che fra la mimica e gli stati interni ci sia una perfetta corrispondenza biunivoca, dobbiamo esser pronti a sostenere e dimostrare che l'espressione del viso significa sempre quello che sembra significare. Un'affermazione del genere è irragionevole: sappiamo che prestissimo i bambini imparano ad alterare l'espressione del volto a seconda della necessità. E nella vita adulta incontriamo di continuo situazioni in cui la nostra mimica non corrisponde affatto al nostro stato interno». Le norme della socializzazione, continua Lewis, «sono fatte apposta per disarticolare il collegamento fra le espressioni del viso e gli stati emotivi che inizialmente esse rappresentano»²⁶². Per dirla con Hegel, i movimenti del volto sono «solo un segno che, indifferente verso ciò di cui è segno, in verità nulla contrassegna; quel segno è all'individualità, tanto il suo volto, quanto la maschera che l'individualità può ben deporre»²⁶³. A questo proposito gli psicologi statunitensi Paul Ekman e Wallace Friesen, nel loro *Unmasking the Face: A Guide to Recognizing Emotions from Facial Expressions* (1975), hanno definito alcune delle regole che governano il mascheramento della mimica spontanea²⁶⁴.

²⁶⁰ LINDAUER M.S., *The Expressiveness of Perceptual Experience. Physiognomy reconsidered*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2013, pp. 9 e 11. Secondo Lindauer, infatti, benché la fisiognomica «is [...] accepted in several of the social and natural sciences, including evolutionary theory, as well as in the arts and humanities, and has a long-standing place in popular thought», essa tuttavia «has not flourished in scientific psychology. This is not to say that investigations of face, personal attractiveness, the emotions, and other topics related to physiognomy have not proceeded vigorously. They have, but with little if any reference to physiognomy and the work done in its name» (ivi, p. 29).

²⁶¹ Cfr. il capitolo 1.4. intitolato *La psychische Physiologie: una "psicofisiologia funzionale"*.

²⁶² LEWIS M., *Il sé a nudo*, cit., p. 29. Cfr. anche LEWIS M., STANGER C., SULLIVAN M.W., *Deception in Three-year-olds*, in: «Developmental Psychology», 25, 1989, pp. 439-443.

²⁶³ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 176; tr. it., vol. I, p. 264.

²⁶⁴ Cfr. EKMAN P., FRIESEN W.V., *Giù la maschera. Come riconoscere le emozioni dall'espressione del viso*, Firenze, Giunti Editore, 2007 e SAARNI C., *Children's Understanding of Display Rules for*

È quindi possibile leggere le considerazioni hegeliane sulla fisiognomica in perfetta continuità con quanto egli enuncia nel § 401 dell'*Enzyklopädie*, benché le prime siano di parecchio anteriori alla stesura del testo enciclopedico. O, detto altrimenti, sebbene Hegel non si dilunghi, in quest'ultimo testo, sulla fisiognomica, quanto egli scrive a proposito della somatizzazione delle *Empfindungen* e dei *Gefühle*, è perfettamente coerente con le convinzioni già manifestate nella grande opera del 1807. Sebbene possa inizialmente sembrare che Hegel critichi una pseudoscienza che potremmo definire "obsoleta" da una prospettiva contemporanea, ho voluto mostrare che la polemica hegeliana ha ancora una sua rilevanza teorica, dal momento che gli studi sulla fisiognomica, ma ancor più quelli sulle localizzazioni cerebrali che analizzerò nel prossimo capitolo, godono di una posizione di tutto rilievo nel dibattito scientifico contemporaneo.

3.4.3. LOCALIZZAZIONE CEREBRALE E DETERMINISMO PSICHICO: LA CRANIOLOGIA

Alla critica rivolta contro la fisiognomica fa subito seguito la celebre sezione della *Phänomenologie des Geistes*²⁶⁵ dedicata all'analisi dell'altra pseudoscienza precedentemente menzionata: la craniologia (detta anche organologia o frenologia)²⁶⁶,

Expressive Behavior, in: «Developmental Psychology», 15, 1979, pp. 424-429).

²⁶⁵ I riferimenti alla figura e alla dottrina di Gall ricorrono in almeno otto luoghi diversi delle opere hegeliane, sia anteriori che posteriori alla pubblicazione della *Phänomenologie*. Una precisa analisi di questi luoghi è quella offerta da DUICHIN M., *Hegel e Gall. La critica della Schädellehre nella Fenomenologia dello spirito*, in: «Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici», 3, 2007, pp. 99-151, qui pp. 126-129.

²⁶⁶ Il termine "frenologia", con cui viene comunemente designata, nelle maggiori lingue occidentali (ted. *Phrenologie*; fr. *phrénologie*; ingl. *phrenology*), la disciplina fondata da Gall, è in realtà estraneo al suo vocabolario scientifico. Viene coniato dal medico inglese Thomas I.M. Forster (1789-1860), che lo impiega per la prima volta in uno scritto del 1815 (cfr. FORSTER T.I.M., *Observations on a New System of Phrenology, or the Anatomy and Physiology of the Brain, of Drs. Gall and Spurzheim*, in: «Philosophical Magazine», 45, 1815, pp. 44-50). Il termine "frenologia" viene successivamente ripreso, divulgato e introdotto nell'uso, a partire dagli anni Venti dell'Ottocento, ad opera del discepolo e collaboratore di Gall, Johann Kaspar Spurzheim (1776-1832), che lo usa nelle sue opere in parziale dissenso con le teorie del maestro (cfr. SPURZHEIM J.K., *Phrenology, or the Doctrine of the Mind, and of the Relations Between Its Manifestations and the Body*, London, Charles Knight, 1825). La definitiva consacrazione del termine "frenologia" nella letteratura specialistica internazionale avviene grazie al frenologo scozzese George Combe (1788-1858), che lo utilizza nei suoi scritti, a partire dagli *Essays on Phrenology, or an Inquiry into the Principles and Utility of the System of Drs. Gall and Spurzheim, and into the Objections made against it*, Philadelphia, H.C. Carey and I. Lea, 1822. Per un approfondimento su questi temi rimando a NOEL P.S., CARLSON E.T., *Origins of the word "Phrenology"*, in: «American Journal of Psychiatry», 127,

ossia il metodo d'indagine cranioscopico elaborato dal medico e anatomista, tedesco di nascita e naturalizzato francese, Franz Joseph Gall (1758-1828)²⁶⁷. Tale metodo suscita subito un considerevole clamore, per quanto, come vedremo, rappresenti solo una parte degli studi di Gall sul sistema nervoso e nemmeno la più importante²⁶⁸. La craniologia inizia a circolare e a essere menzionata dapprima con appellativi generici che riecheggiano la più nota fisiognomica lavateriana a cui viene spesso ricondotta e assimilata negli aspetti essenziali – nonostante le profonde differenze – tanto da essere anche identificata come una sua semplice “branca”²⁶⁹.

Pur prendendo inizialmente le mosse da intuizioni e osservazioni empiriche ispirate alla teoria fisiognomica di Lavater, Gall si distacca però dalla prospettiva di matrice lavateriana – che si prefigge, come abbiamo visto, di inferire il carattere umano dai lineamenti del volto in base all'assunto secondo cui l'esterno è l'espressione dell'interno – per accostarsi sempre di più alla fisiologia cerebrale²⁷⁰. All'interno della

5, 1970, pp. 694-697 e a DUICHIN M., *Frenologia e storia delle idee (1798/1832): una messa a punto*, in: «L'idea», 7, 3, 2001, pp. 78-94. Nemmeno Gall dispone inizialmente di un termine univoco per designare la nuova disciplina da lui fondata, che solo successivamente denomina *Organologie* e *Organenlehre*, per sottolineare l'idea che le facoltà mentali abbiano la loro sede in organi cerebrali (cfr. OEHLER-KLEIN S., *Die Schädellehre Franz Joseph Galls in Literatur und Kritik des 19. Jahrhunderts: zur Rezeptionsgeschichte einer medizinisch-biologisch begründeten Theorie der Physiognomik und Psychologie*, Stuttgart, Gustav Fischer Verlag, 1990; ZOLA-MORGAN S., *Localization of Brain Function: The Legacy of Franz Joseph Gall (1758-1828)*, in: «Annual Review of Neuroscience», 18, 1995, pp. 359-383; DUICHIN M., *L' "organologia" di F.J. Gall*, in: «L'idea», 4, 5, 1998, pp. 22-24; VAN WYHE J., *The Authority of Human Nature: The Schädellehre of Franz Joseph Gall*, in: «The British Journal for the History of Science», 35, 2002, pp. 17-42). Durante i primi anni dell'Ottocento, nei paesi di lingua germanica, la dottrina encefalo-craniologica di Gall viene accolta e divulgata – a testimonianza di una recezione spesso non priva di fraintendimenti e forzature, che di volta in volta accentuano sia in senso probante che denigratorio singoli aspetti della teoria – sotto i più diversi nomi: *Schädellehre*, *Kopflehre*, *Organologie*, *Organenlehre*, *Kranioskopie*, *Kraniologie*, *Schädelwissenschaft*, *Gehirnorganenlehre*, *Schädeltheorie*.

²⁶⁷ Nonostante i numerosi studi dedicati alla figura di Gall, non esiste ancora una biografia “canonica” di riferimento. Da ciò derivano le molte notizie imprecise e spesso infondate intorno alla sua opera e alla sua vita (cfr. KORDELAS L., *Geist und caput mortuum*, cit., p. 17).

²⁶⁸ Cfr. ADELON N.-P., *Analyse d'un cours du docteur Gall ou physiologie et anatomie du cerveau d'après son système*, Paris, Giquet, 1808 e LANTERI-LAURA G., *Histoire de la phrénologie. L'homme et son cerveau selon F.J. Gall*, Paris, PUF, 1993, p. 153.

²⁶⁹ Cfr. P.N., *Sur les assertions du docteur Gall*, in: «Moniteur Universel», 363, 20.9.1805, p. 1500.

²⁷⁰ In un interessante studio su Lavater, G.P. Brooks e R.W. Johnson si domandano quanta influenza abbia esercitato la fisiognomica sul pensiero organologico di Gall. A tale quesito gli autori rispondono rimarcando la profonda familiarità di Gall con l'opera di Lavater, citato svariate volte dal medico tedesco, seppure con l'intento di criticare alcuni presupposti delle sue teorie (cfr. BROOKS G.P., JOHNSON R.W., *I saggi sulla fisiognomica di Johann Caspar Lavater*, cit.). L'accostamento fra le dottrine di Lavater e Gall non è infrequente nella pubblicistica del tempo, che scorge nella *Schädellehre* una sorta di “nuova fisiognomica”. Questo può spiegare, almeno parzialmente, l'accostamento, tra i due pensatori, fatto da Hegel nella *Phänomenologie* (cfr. HIMLY J.F.W., *Gall und Lavater. Beitrag zur vergleichenden Würdigung der neuen und alten Physiognomik*, Berlin, F. Braunes, 1808).

stessa impostazione fisiognomica compaiono i primi tentativi di sostituire all'approccio "simbolico" un approccio "scientifico", derivante dagli studi anatomici e medici: la craniologia (*Schädellehre*), infatti, pur abbracciando il presupposto della centralità dei tratti fissi e, nello specifico, della scatola cranica, abbandona la "via speculativa" presentandosi, almeno nelle intenzioni, come il versante prettamente scientifico della fisiognomica.

Si comprende così il motivo per cui la craniologia appare, a livello divulgativo, una specializzazione del sistema di Lavater. Negli ambiti medico-scientifici, invece, la dottrina di Gall suscita immediatamente largo interesse per la sua ambiziosa vocazione a costituirsi, all'interno delle scienze, come una sorta di saldatura tra anatomia, fisiologia e neurologia, allo scopo di fornire un'indagine globale delle funzioni mentali. Essa solleva inoltre le obiezioni di numerosi esponenti dell'idealismo e della *Naturphilosophie*, a causa degli assunti materialistici, deterministici e fatalistici considerati come negatori della libertà umana²⁷¹.

Sebbene quindi, già verso gli anni Quaranta dell'Ottocento, la comunità scientifica internazionale inizi a screditare l'insieme delle concezioni craniologiche e organologiche elaborate da Gall o a lui variamente ispirate, l'influenza teorica da lui esercitata nei più svariati ambiti disciplinari rimane, durante tutto il XIX secolo, talmente incisiva, da essere paragonabile, a giudizio dello storico della medicina Erwin H. Ackerknecht, a quella che nel corso del XX secolo è stata esercitata da Freud²⁷².

Sotto il profilo della storia della medicina, la dottrina di Gall si propone, infatti, un duplice scopo: risolvere anzitutto il problema anatomo-clinico del rapporto cranio-cervello, stabilendo un nesso fra protuberanze craniche e circonvoluzioni cerebrali e, in secondo luogo, risolvere il problema fisico-psicologico del rapporto mente-cervello, stabilendo una relazione fra sedi cerebrali e facoltà mentali. Per questo motivo la

²⁷¹ Cfr. WEGNER P.-CH., *Materialismus in der Kranioskopie? Die Berichterstattung über Franz Joseph Gall in der französischen regierungsamtlichen Zeitung „Gazette National ou Le Moniteur Universel“*, in: G. Mann, F. Dumont (hrsg. von), *Gehirn – Nerven – Seele. Anatomie und Physiologie im Umfeld S. Th. Soemmerings*, Stuttgart/New York, Gustav Fischer, 1988, pp. 159-174. Per un inquadramento della *Schädellehre* di Gall nel panorama filosofico-scientifico della Germania romantica tra la fine del Settecento e i primi decenni dell'Ottocento rimando a POGGI S., *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 588 ss.

²⁷² Cfr. ACKERKNECHT E.H., *Medicine at the Paris Hospital 1794-1848*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1967, p. 172. Sull'influenza delle teorie di Gall cfr. HAGNER M., *La duplice natura dell'uomo. Dall'organo dell'anima alla localizzazione cerebrale*, in: «Intersezioni», 13, 1, 1993, pp. 43-63, qui p. 49.

concezione di Gall è al centro di un acceso dibattito tra chi è convinto che quest'ultima sia una scienza foriera di promettenti sviluppi, e chi invece vi ravvisa una dottrina profanatrice dell'anima. Lo scontro non è di poco conto poiché, in quegli anni, si viene formando un paradigma antropologico che ridefinisce concetti e funzioni essenziali: si toccano i rapporti tra anima e mente, tra mente e cervello, tra determinismo e autodeterminazione. Inoltre, nel più generale mutamento del paradigma epistemologico della psicologia tra Settecento e Ottocento, l'attenzione per l'analisi del corpo viene ulteriormente sollecitata dall'evolversi della medicina che si concentra sullo studio del sistema nervoso e del cervello umano, considerati come le nuove frontiere per la comprensione dell'individuo²⁷³. In questo contesto, per la psicologia, sembra divenire fondamentale il collegamento con la fisiologia che, spiegando a partire dal cervello le funzioni intellettive e affettive, può garantirle una solida base di partenza²⁷⁴.

Come già accennato, per quanto la *Schädellehre* venga accostata alla fisiognomica, Gall critica l'approccio di Lavater, ritenendolo inadatto a fornire fondamenti scientifici obbiettivi delle proprie affermazioni, in quanto privo di basi anatomiche, fisiologiche e mediche²⁷⁵.

²⁷³ Cfr. COSMANCINI G., *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità a oggi*, Roma/Bari, Laterza, 1997, pp. 325-326. Tra il XVIII e XIX secolo, sul sistema nervoso iniziano a convergere gli interessi di anatomisti e fisiologi. In ambito medico viene a costituirsi, sempre in questi anni, un nuovo fronte neurologico, che si propone non solo di dare un nome ai sintomi della follia, ma anche di circoscrivere le funzioni del cervello, di toccare con mano – per così dire – l'origine dell'attività spirituale. È così che, in questi anni, fisiologi e anatomisti – tra cui Félix Vicq d'Azyr (1748-1794), Vincenzo Malacarne (1744-1816), Luigi Rolando (1773-1831) e Charles Bonnet (1720-1793), solo per citarne alcuni – tutti impegnati intorno al cervello, disquisiscono sulla sede fisiologica dell'anima.

²⁷⁴ Esemplare, in questo senso, è l'approccio di Pierre-Jean-Georges Cabanis (1757-1808), medico e fisiologo francese che, nel suo *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802), esclude l'idea che sia l'anima a essere fonte di volizioni e passioni, per indagare invece il condizionamento fisiologico e psicologico nello sviluppo delle idee e del comportamento morale, a partire dalle funzioni sensorie dell'organismo. Volendo proporre un modello unitario di spiegazione del rapporto tra anima e corpo, volendo mostrare come fisico e morale godono di una radice comune, Cabanis sostiene che l'organo specificamente destinato a produrre il pensiero è il cervello. È inoltre importante sottolineare come il problema del localismo sia presente non solo nelle teorie dei fisiologi come Cabanis e Bichat, ma anche di filosofi quali ad esempio Diderot che, come Descartes prima di lui, si propone di localizzare passioni e facoltà mentali nel substrato organico (cfr. DIDEROT D., *Éléments de physiologie*, in: J. Assézat (ed.), *Oeuvres complètes de Diderot: revues sur les éditions originales.... Etude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIIIe siècle*, vol. IX, Paris, Garnier Frères, 1875-1877, pp. 235-429, qui p. 352). Il problema del localismo cerebrale non è, inoltre, di recente formulazione: tracce di questo problema sono ravvisabili in Avicenna, Averroè e presso filosofi scolastici quali Ruggero Bacone, Alberto Magno, Tommaso D'Aquino, Abelardo e Alessandro Neckam. La psicofisiologia di Gall si fa quindi erede di una lunga tradizione, pur inserendosi all'interno degli studi in voga nel suo tempo.

²⁷⁵ Sul rifiuto da parte di Gall e dei frenologi di ogni loro derivazione dal sistema dottrinario e dai ragionamenti di Lavater cfr. SPOERL H.D., *Facoltà versus tratti: la soluzione di Gall*, in: *Frenologia, fisiognomica e psicologia*, cit., pp. 318-331.

Tuttavia, è proprio fondandosi su questi presupposti che Gall elabora la propria teoria. Similmente alla convinzione espressa già a metà Seicento dal medico e scienziato inglese Thomas Willis (1664-1675), che è uno tra i primi a proporre una localizzazione delle diverse funzioni psichiche in regioni distinte dell'encefalo²⁷⁶ – anticipando così sia i modelli localizzazionisti del XIX, sia quelli della neuropsicologia cognitiva dei giorni nostri – anche Gall è persuaso che le diverse facoltà umane e le conseguenti caratteristiche psichiche individuali possiedano una specifica localizzazione nel cervello²⁷⁷. Egli è inoltre convinto che ogni soggetto presenti maggiori o minori disposizioni di un determinato tipo, a seconda del maggiore o minore volume della parte della massa cerebrale in cui tali disposizioni hanno sede. I principi costitutivi della concezione fisiologica di Gall, che oggi appaiono infondati, sono però conformi alle acquisizioni scientifiche dell'embriologia del suo tempo, che postula un parallelismo tra le ossa della calotta cranica e la sottostante corteccia cerebrale: le lamine cartilaginee, responsabili dell'ossificazione secondaria della calotta cranica, si modellerebbero cioè con fedeltà sulla forma della corteccia sottostante. Essendo, quindi, la corteccia cerebrale – sulla quale Gall circoscrive organi distinti, destinati a particolari funzioni mentali – in diretto rapporto morfologico con la forma esterna del cranio, è a suo giudizio possibile, attraverso l'analisi delle infossature e delle protuberanze più o meno pronunciate che quest'ultima presenta, pervenire deduttivamente – quindi dall'esterno, mediante l'osservazione e la palpazione manuale – all'indagine delle corrispondenti

²⁷⁶ Willis considera il cervello la sede delle funzioni psichiche superiori, quali immaginazione, percezione, memoria e volontà, cercando di individuare le strutture cerebrali che presiedono alle diverse funzioni. È inoltre importante notare che la tesi localizzazionista è interpretata da Willis in una chiave associazionista che s'inserisce nella tradizione empirista inglese. Diversamente da quanto farà Gall, Willis non ragiona in termini di facoltà, bensì in termini di elementi costitutivi della vita psichica: elementi sensoriali, mnestici, immaginativi, ecc., dalla cui associazione e combinazione si origina la nostra esperienza del mondo (cfr. WILLIS T., *Cerebri anatome: cui accessit nervorum descriptio et usus*, London, Flescher, 1664). Su Willis cfr. almeno COMPSTON A., *Dr Thomas Willis and the Origins of Clinical Neuroscience*, Cambridge (UK), Plumridge, 1997; O'CONNOR J.P.B., *Thomas Willis and the background to Cerebri Anatome*, in: «Journal of the Royal Society of Medicine», 96, 2003, pp. 139-143; ARRÁEZ-AYBAR L.-A., NAVIA-ÁLVAREZ P., FUENTES-REDONDO T., BUENO-LÓPEZ J.-L., *Thomas Willis, a pioneer in translational research in anatomy (on the 350th anniversary of Cerebri anatome)*, in: «Journal of Anatomy», 226, 2015, pp. 289-300.

²⁷⁷ Cfr. GALL F.J., *Des Herrn Dr. F.J. Gall Schreiben über seinen bereits geendigten Prodomus über die Verrichtungen des Gehirn des Menschen und Thiere an Herrn Jos. Fr. von Retzer*, in: «Neue Teutsche Merkur», 3, 1798, pp. 311-332, qui pp. 312-313; tr. it., *Lettera aperta sul programma organologico (1798)*, in: C. Pogliano (a cura di), *L'organo dell'anima. Fisiologia cerebrale e disciplina dei comportamenti*, Venezia, Marsilio Editori, 1985, pp. 41-52, qui p. 41). In questo saggio, scritto in forma di lettera aperta al suo protettore il barone von Retzer, Gall enuncia in maniera programmatica i principi teorici di una nuova disciplina, chiamata appunto "craniologia" o "organologia".

ipo- e ipertrofie della superficie corticale e, conseguentemente, ai caratteri dell'individuo²⁷⁸.

Questo embrionale progetto di correlazione tra mente e cervello, intrecciato con il retaggio della tradizione fisiognomica e delle tecniche cranioscopiche, e influenzato tanto dalle ricerche di Charles Bonnet²⁷⁹ e Pierre-Jean-Georges Cabanis, quanto dalla filosofia della natura di Herder²⁸⁰, conduce Gall a considerare il cervello, come egli stesso scrive, «l'organo esclusivo delle facoltà morali e intellettuali»²⁸¹. L'organo rappresenta dunque, secondo Gall, la condizione materiale che rende possibile la manifestazione d'una facoltà²⁸². La combinazione e differente distribuzione delle facoltà permette, inoltre, di comprendere e spiegare le diversità caratteriali, credute innate. È proprio questa sopravvalutazione dell'innato sull'acquisito a costituire, come vedremo, il tratto caratterizzante la svolta impressa dall'organologia.

Tornando a Hegel va anzitutto ricordato che, se già sul finire del Settecento il giovane filosofo si interessa, come altri suoi contemporanei, alla fisiognomica, il suo approccio documentabile alla *Schädellehre* risale all'estate del 1805, anno in cui Gall si reca a Jena per tenere un ciclo di conferenze, alle quali peraltro Hegel non assiste mai di persona²⁸³. La recezione hegeliana delle teorie di Gall è, infatti, fondata

²⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 323; tr. it., p. 47.

²⁷⁹ A Bonnet e alla sua idea che il cervello possa configurarsi come un «assemblage de bien des organes différents», Gall è debitore della sua teoria del cervello quale organo plurimo. Ma ciò che più piace a Gall della visione bonnetiana è una metafora: Bonnet sostiene infatti che, se l'intelligenza umana potesse conoscere a fondo il funzionamento del cervello, «ce nombre prodigieux d'Organes infiniment petits, appropriés au Sentiment & à la Pensée, seroit pour cette Intelligence, ce que sont pour nous les Caractères d'Imprimerie. Nous seuilletous les Livres, nous les étudions; cette Intelligence se borneroit à contempler les Cerveaux» (BONNET C., *Palingénésie philosophique*, tomo I, Genève, Philibert, 1769, p. 27). La psicofisica di Bonnet risulta tuttavia troppo dipendente da assiomi sensisti e meccanicisti per soddisfare appieno Gall: tutto quanto l'agire cerebrale vi si limita a una ricettività di stimoli. Un siffatto modello non sarebbe mai servito, secondo Gall, a localizzare e a conoscere gli organi fondamentali dell'anima.

²⁸⁰ Fondamentale per Gall non è solo l'idea herderiana per cui a ogni forza naturale presiede un organo, senza la cui mediazione nessun effetto risulterebbe visibile: basta infatti volgersi con tale certezza alle prestazioni morali e intellettuali dell'uomo, per inferirne la necessità di luoghi materiali d'esercizio. La forza interna degli organi si manifesterebbe infatti sul cranio. Forza e organo però, benché correlati, non s'identificano, pena esiti materialistici (cfr. HERDER J.G., *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, tr. it. a cura di V. Verra, Roma/Bari, Laterza, 1992, pp. 34 ss.).

²⁸¹ GALL F.J., SPURZHEIM J.C., *Cerveau*, in: N.P. Adelon (ed.), *Dictionnaire des sciences médicales, par une société de médecins et de chirurgiens*, vol. IV, Paris, Panckouke, 1813, pp. 447-479.

²⁸² Cfr. MANN G., *Organ der Seele – Seelenorgane: Kranioskopie, Gehirnanatomie und die Geisteskrankheiten in der Goethezeit*, in: *Gehirn – Nerven – Seele*, cit., pp. 133-157.

²⁸³ All'epoca, il trentacinquenne filosofo è ancora uno sconosciuto, semplice *Privatdozent* presso l'Università di Jena, mentre la fama di Gall ha già varcato i confini del mondo austro-germanico. Non a caso il medico e filosofo scozzese Thomas Brown scrive, nel 1803, sulle pagine della *Edinburgh Review*: «Of Dr. Gall, and his skulls, who has not heard?» (BROWN T., *Villers sur une nouvelle theorie du*

prevalentemente su fonti indirette più che sulle opere a stampa, ancora limitate di numero all'epoca della stesura della *Phänomenologie*²⁸⁴. Tuttavia i maggiori studiosi non hanno dubbi riguardo al fatto che il filosofo sia informato circa i contributi più importanti sulla *Schädellehre* apparsi in quegli anni. In accordo con Duichin, «pur non avendo assistito *di persona* [...] alle conferenze jenesi di Gall, Hegel poteva comunque disporre delle trascrizioni manoscritte degli uditori, che circolavano in svariati esemplari nell'ambiente accademico cittadino»²⁸⁵, nonché attingere a una cospicua letteratura secondaria che, a partire dall'Ottocento, inizia a fiorire in tutta Europa²⁸⁶.

cerveau, in: «Edinburgh Review», 2, 1803, pp. 147-160, qui p. 147). Negli stessi anni iniziano a essere pubblicati, in Francia e in Inghilterra, i primi resoconti sulla *Schädellehre*. Per quanto riguarda la Francia si vedano: i numerosi articoli pubblicati, a partire dal 1802, sul *Moniteur Universel*; VILLERS C., *Lettre de Charles Villers à Georges Cuvier sur une nouvelle théorie du cerveau par le Dr. Gall*, Metz, Collignon, 1802; MOUREAU J.-L., *Exposition et critique du système du docteur Gall sur la cause et l'expression des principales différences de l'esprit et des passions*, in: «La décade philosophique et littéraire», 1803, pp. 129-137; LAËNNEC R.-TH.-H., *Exposition et examen de la doctrine du docteur Gall*, in: «Journal de médecine, chirurgie et pharmacie», 12, 1806, pp. 135-150; pp. 202-211; pp. 284-301. Per quanto riguarda l'Inghilterra, invece, oltre al già menzionato articolo di Thomas Brown, si vedano: ANON., *An Account of Dr. Gall's System of Craniology*, in: «Medical and Physical Journal», 15, 1806, pp. 201-213; ANON., *Account of Dr. Gall's Doctrine of the Brain, or Craniology*, in: «Monthly Magazine», 21, 1806, pp. 197-203. Solo nel 1823, quando in Inghilterra si è già affermata la frenologia di matrice spurzheimiana, Gall si reca a Londra per studiare e vi soggiorna per un breve periodo e senza ottenere il successo di pubblico atteso.

²⁸⁴ Nel periodo di gestazione della *Phänomenologie* Gall ha pubblicato tre scritti: GALL F.J., *Philosophisch-Medicinische Untersuchungen über Natur und Kunst im kranken und gesunden Zustande des Menschen*, Wien, Gräffer, 1791; ID., *Des Herrn Dr. F.J. Gall Schreiben*, cit. e la memoria difensiva, la cosiddetta *Verteidigungsschrift*, presentata da Gall al governo dell'Austria inferiore e inclusa in VON WALTHER PH.F. (Hrsg.), *Neue Darstellungen aus der Gall'schen Gehirn- und Schädellehre, als Erläuterungen der vorgedruckten Verteidigungsschrift des D. Gall eingegeben bei der niederösterreichischen Regierung. Mit einer Abhandlung über den Wahnsinn, die Pädagogik und die Physiologie des Gehirns nach der Gall'schen Theorie*, München, Scherer, 1804, pp. 1-50. Solo il secondo di questi scritti tratta in modo specifico della *Schädellehre*, perché in seguito al rescritto imperiale, ricevuto nel 1802, Gall è costretto a rinunciare a pubblicare altri scritti in materia e a divulgare oralmente le sue teorie (cfr. su questa vicenda LESKY E., *Der angeklagte Gall*, in: «Gesnerus», 38, 1981, pp. 301-311). Non è inoltre possibile stabilire con certezza in che misura questi testi siano noti a Hegel durante gli anni jenesi. Secondo Kordelas, «es ist nicht bekannt, ob Hegel Kenntnis von den zwei eigenständigen Publikationen Galls genommen hat» (KORDELAS L., *Geist und caput mortuum*, cit., p. 34); Lanteri-Laura sostiene invece che «Hegel a pu connaître» sia «la thèse de Gall» sia «la lettre à Retzer» (LANTERI-LAURA G., *Histoire de la phrénologie*, cit., p. 133); secondo quanto scrive Bonsiepen nelle *Anmerkungen* all'edizione critica della *Phänomenologie*, Hegel farebbe riferimento, nel capitolo V-A.c., sia al *Prodromus* sia alla *Verteidigungsschrift* (cfr. HEGEL G.W.F., *Phä*, pp. 505-507). Nel *Verzeichniß der von dem Professor Herrn Dr. Hegel und dem Dr. Herrn Seebeck hinterlassenen Bücher-Sammlungen [...]*, Berlin, Müller, 1832, pp. 1-73 non figurano scritti di Gall né vi compaiono rimandi diretti alle opere dei maggiori critici, avversari ed epigoni dedicate all'esposizione della *Schädellehre*. Nemmeno lo spoglio dei volumi di argomento scientifico-filosofico presenti nella biblioteca privata di Hegel, oggi collocata presso lo *Hegel-Archiv* della Ruhr-Universität di Bochum, ha fornito ulteriori indizi.

²⁸⁵ DUICHIN M., *Hegel e Gall*, cit., p. 136.

²⁸⁶ Fra il 1802 e il 1808 vedono la luce, in ben sette lingue diverse (tedesco, francese, inglese, italiano, olandese, danese e spagnolo), un centinaio di opere dedicate alla dottrina encefalo-craniologica di Gall, tra cui figurano volumi in tedesco agevolmente accessibili a Hegel (cfr. D'ORAZIO U., *Gall e la prima*

Hegel, inoltre, assiduo lettore di giornali e riviste, è sicuramente al corrente dei numerosi articoli dedicati alla dottrina di Gall, e ospitati sulla stampa tedesca²⁸⁷.

Se l'attenzione di Hegel verso Gall si deve sicuramente alla rinomanza internazionale del medico tedesco e della vasta eco suscitata dalle sue teorie presso i circoli colti e gli ambienti accademici di Jena, bisogna aggiungere che l'interesse hegeliano per la *Schädellehre* rinvia anche, come precisa Duichin, «a un complesso di problemi teoretici (uno per tutti: il rapporto fra *natura* e *spirito*) ch'erano già al centro della riflessione del filosofo durante quel torno di anni, e che troveranno una definitiva risposta nelle pagine della *Fenomenologia*»²⁸⁸.

Se volgiamo la nostra attenzione a queste pagine, nelle quali peraltro il nome di Gall non compare in modo esplicito²⁸⁹, notiamo che Hegel esordisce nella critica alla

diffusione della frenologia in Italia, in: «Sanità Scienza e Storia», 2, 1991, pp., 79-129, qui p. 95). Tra i lavori dei maggiori critici e seguaci ricordo: VON FRORIEP L.F., *Kurze Darstellung der vom Herrn D. Gall in Wien auf Untersuchungen über die Verrichtungen des Gehirns gegründeten Theorie der Physiognomik*, in: «Magazin für den neuesten Zustand der Naturkunde», 2, 1801, pp. 411-468; VON WALTHER PH.F., *Critische Darstellung der Gallschen anatomisch-physiologischen Untersuchungen des Gehirns- und Schädelbaues: mit beygef. hist. Notizen über Herrn Dr. Gall u. dessen neueste Schicksale in Wien*, Zürich, Ziegler, 1802; ARNOLD J.T.F.K., *Dr. Joseph Gall's System der Gehirn- und Schädelbaues nach den bis jetzt über seine Theorie erschienenen Schriften: Als Leitfaden bei akademischen Vorlesungen dargestellt*, Erfurt, Henning'schen Buchhandlung, 1805; BISCHOFF C.H.E., *Darstellung der Gallschen Gehirn- und Schädel-Lehre von Dr. C.H.E. Bischoff, nebst Bemerkungen über diese Lehre von C.W. Hufeland*, Berlin, L.W. Wittich, 1805; BLÖDE K.A., *Dr. F.J. Galls Lehre über die Verrichtungen des Gehirns*, Dresden, Arnoldische Buchhandlung, 1805; HUFELAND C.W., *Bemerkungen über Galls Gehirnorgranenlehre*, in: «Journal der practischen Arzneykunde und Wundarzneykunst», 21, 3, 1805, pp. 114-158; VON SELPERT H.G.C., *Dr. Gall's Vorlesungen über die Verrichtungen des Gehirns die Möglichkeit die Anlagen mehrerer Geistes- und Gemüthseigenschaften aus dem Baue des Schädels der Menschen u. Thiere zu erkennen*, Berlin, Unger, 1805; WALTER J.G., *Etwas über Herrn Doctor Gall's Hirn- Schädel- Lehre*, Berlin, Wegener, 1805; ACKERMANN J.F., *Die Gall'sche Hirn-, Schädel- und Organenlehre, vom Gesichtspunkte der Erfahrung aus beurtheilt und widerlegt*, Heidelberg, Mohr u. Zimmer, 1806. Lanteri-Laura è dell'opinione che Hegel conosca l'articolo di Froriep, l'opuscolo di Arnold e i volumi critici di Ackermann, Hufeland e Walter (cfr. LANTERI-LAURA G., *Histoire de la phrénologie*, cit., p. 133). Bonsiepen, nelle *Anmerkungen* all'edizione critica della *Phänomenologie*, aggiunge che Hegel è anche a conoscenza dei testi di von Selpert, Bischoff e Blöde (HEGEL G.W.F., *Phä*, pp. 504 ss.).

²⁸⁷ Cfr. DENEKE J.F., *Die Phrenologie als publizistischer Ereignis. Galls Schädellehre in der Tagespublizistik des 19. Jahrhunderts*, in: «Medizinhistorisches Journal», 20, 1985, pp. 83-108. Dell'assiduità con cui Hegel legge riviste e giornali non mancano le prove, alcune delle quali vengono fornite da Hegel stesso, altre dal suo primo biografo, altre ancora da grandi studiosi hegeliani.

²⁸⁸ DUICHIN M., *Hegel e Gall*, cit., p. 125. Cfr. ad esempio l'articolo *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, dove Hegel tematizza la superiorità dello spirito sulla natura (cfr. HEGEL G.W.F., *BdN*).

²⁸⁹ Tale omissione si può forse giustificare con il fatto che Hegel si sia basato, più che sulla lettura diretta degli scritti di Gall, quasi esclusivamente sui lavori di critici e seguaci. Il nome di Gall compare invece nel nr. 333 della *Bamberger Zeitung* (HEGEL G.W.F., *SE*, p. 443-444), nello *Jenaer Notizenbuch* (HEGEL G.W.F., *JN*, p. 507-508; tr. it., p. 82), nell'*Enzyklopädie* (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 333 Z., p. 1413; tr. it., p. 355) e nelle *Vorlesungen über die Ästhetik* (HEGEL G.W.F., *Ästh II*, p. 370; tr. it., vol. II, p. 802).

craniologia – che chiama *Schädellehre* o, più di rado, *Kranioskopie*²⁹⁰ – presentandola come contraddistinta dall'idea che «l'individualità esprimerebbe la propria essenza nella propria immediata e salda realtà, in un mero esserci»²⁹¹. Hegel conferisce così, implicitamente, a questa pseudoscienza una connotazione negativa. Dietro la scelta terminologica hegeliana si cela, infatti, l'intenzione di evidenziare l'importanza assunta, in tale teoria, dal metodo dell'indagine cranioscopica, funzionale per Gall allo studio dell'oggetto principe delle sue ricerche, ossia il cervello. Gall ribadisce infatti costantemente che l'oggetto primario delle sue ricerche è il cervello, mentre il cranio – impronta fedele della superficie cerebrale – lo è esclusivamente in via secondaria²⁹². Sia l'ispezione visiva sia la palpazione servono, infatti, unicamente a esplorare indirettamente il manto corticale, anche se, successivamente, l'uso sconsiderato da parte di molti frenologi del metodo cranioscopico al fine di pronosticare il carattere, finisce per gettare il discredito sull'insieme della dottrina, trasformando l'originaria craniologia in una vera e propria "craniomanzia".

Pur ammettendo, per il proprio sistema, la denominazione di "Schädellehre" accanto a quella di "Organologie/Organenlehre", Gall respinge sin da subito ogni tentativo di denominare "Kranioskopie" la sua disciplina, temendo che «il bambino fosse battezzato prima ancora della nascita» e, per di più, con un nome «non adeguato»²⁹³. Eppure è proprio quest'ultimo termine a imporsi nelle opere di numerosi scienziati e filosofi tedeschi dell'Ottocento (tra cui lo stesso Hegel dell'*Enzyklopädie*), prima di venire progressivamente sostituito dal più fortunato termine "frenologia".

²⁹⁰ Il più usuale "Schädellehre" viene da Hegel usato, oltre che nel capitolo V-A.c. della *Phänomenologie*, anche nelle pagine della *Bramberger Zeitung*, nello *Jenaer Notizenbuch* e nello *Zusatz* al § 333 dell'*Enzyklopädie* del 1830. Il termine "Kranioskopie" compare invece unicamente nel § 326 *Enzyklopädie* del 1817 e nel corrispondente § 411 delle edizioni del 1827 e del 1830. Sottolineo che sia Enrico de Negri (cfr. HEGEL G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. de Negri, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1933) sia Jean Hyppolite (cfr. HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'Esprit*, tr. fr. di J. Hyppolite, 2 voll., Paris, Aubier-Montaigne, 1939), nelle rispettive traduzioni della *Phänomenologie* apparse negli anni Trenta del Novecento, rendono impropriamente il termine "Schädellehre" con quelli di "frenologia/phrénologie", reiterandoli anche nelle loro monumentali monografie sul pensiero hegeliano (cfr. DE NEGRI E., *Interpretazione di Hegel*, Firenze, Sansoni, 1943 e HYPOLITE J., *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, tr. it. di G.A. de Toni, Firenze, La Nuova Italia, 1972). Come già posto in evidenza nella nota 266 a p. 166, all'epoca in cui Hegel redige i testi menzionati, il termine "frenologia" non è ancora stato coniato, mentre sono proprio i termini "Schädellehre" e "Kranioskopie", adottati negli scritti hegeliani, a essere correntemente utilizzati nella letteratura coeva per indicare le teorie di Gall.

²⁹¹ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 179; tr. it., vol. I, p. 269 (tr. mod.).

²⁹² Cfr. GALL F.J., *Des Herrn Dr. F.J. Gall Schreiben*, cit., p. 330; tr. it., p. 51.

²⁹³ *Ivi*, p. 330.

All'epoca – è utile ricordarlo – mentre fisionomia e cranio sono ormai patrimonio osservativo di antropologi e anatomisti, il cervello, come lamenta Gall, non è mai stato osservato come un oggetto di per sé degno di considerazione; nel migliore dei casi è avvertito come un'appendice significativa. Ed è merito di Gall se gli apparati cerebrali conquistano il rango di "organo eloquente", sede di una razionalità da decifrare. A Gall si devono infatti importanti intuizioni e scoperte, tra cui vanno ricordati il rinnovamento dei tradizionali metodi di dissezione del cervello; l'importanza attribuita alla corteccia cerebrale e alle sue circonvoluzioni; l'idea che il midollo spinale è l'elemento primitivo del sistema nervoso; l'idea che l'origine dei cosiddetti nervi cerebrali è collegata con il midollo allungato e la distinzione tra materia grigia e bianca del sistema nervoso centrale. Il maggiore merito di Gall è tuttavia l'aver riconosciuto che il cervello è un aggregato di organi, ognuno dei quali è dotato di una specifica facoltà psicologica²⁹⁴.

Benché relegata, da tempo, nel museo delle pseudoscienze, è oggi ampiamente riconosciuto dagli storici della medicina e della scienza, che Gall non è solo quel bizzarro scrutatore di crani che una certa pubblicistica pregiudizialmente ostile ha talvolta dipinto²⁹⁵. Il biologo e storico della scienza Olaf Breidbach scrive che Gall è stato «der erste Hirnforscher, der die Gesamtheit der kognitiven Funktionen, Verhaltenssteuerungsprozesse und intellektuellen Fähigkeiten an adäquate Funktion des Hirns, und zwar speziell an die Funktion der Rinde des Großhirns, band»²⁹⁶.

Gall, che prima ancora di render nota la sua dottrina lavora al cervello da anatomista, rivendicando a sé e a Spurzheim di averne per primi disegnato un profilo sistematico e significativo, è oggi considerato un pioniere nel campo della teoria della localizzazione cerebrale²⁹⁷, teoria che soltanto nella seconda metà dell'Ottocento ottiene

²⁹⁴ Non si tratta però, contrariamente a quanto sostiene Gall, di un aggregato di facoltà esclusivamente morali. Anche Schopenhauer, nei *Parerga e Paralipomena*, afferma che «forse si potrà una volta stabilire una vera craniologia, che però dovrà essere ben diversa da quella di Gall con il suo fondamento psicologico, balordo quanto assurdo, e la sua ipotesi di organi cerebrali per qualità morali» (SCHOPENHAUER A., *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, pp. 223-224).

²⁹⁵ Cfr. OEHLER-KLEIN S., *Franz Joseph Gall, der Scharlatan - Samuel Thomas Soemmerring, der Wissenschaftler? Neuroanatomische Methoden, Erkenntnisse und Konsequenzen im Vergleich*, in: *Gehirn – Nerven – Seele*, cit., pp. 93-131.

²⁹⁶ BREIDBACH O., *Die Materialisierung des Ichs. Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, p. 65.

²⁹⁷ Per una valutazione dei contributi di Gall alla neuroanatomia e alla neurologia cfr. TEMKIN O., *Remarks on the Neurology of Gall and Spurzheim*, in: E.A. Underwood (ed.), *Science, Medicine and History*, voll. II, Oxford/New York, Oxford University Press, 1953, pp. 282-289; CRITCHLEY M., *Neurology's Debt to F.J. Gall (1758-1828)*, in: «British Medical Journal», 2, 1965, pp. 775-781;

una rigorosa fondazione sperimentale grazie ai contributi di Paul Broca (1824-1880), di Karl Wernicke (1848-1905) e di David Ferrier (1843-1928)²⁹⁸.

A partire dall'ultimo scorcio del Novecento – malgrado alcuni ambigui connotati epistemici che, per usare le parole di Antonio Damasio, ne fanno «una singolare mescolanza tra la prima psicologia, i primi abbozzi di neuroscienze e una forma di filosofia pratica»²⁹⁹ – la dottrina di Gall è al centro dell'interesse di alcuni specialisti delle neuroscienze come Jean-Pierre Changeux e Antonio Damasio, che ritengono che il presupposto teorico della frenologia sia fondamentalmente giusto³⁰⁰. Gall intuisce correttamente, scrive Damasio, «che in ciò che si chiamava cervello vi erano molte parti, e che vi era una specializzazione, con riferimento alle funzioni proprie di altre parti. Intuizione straordinaria, quest'ultima, dato che la specializzazione del cervello è ora un fatto confermato»³⁰¹.

La critica di Hegel alla *Schädellehre* assume così, a due secoli di distanza, un'attualità rinnovata: come anticipazione, alquanto suggestiva, di un dibattito

MARSHALL J., *The New Organology*, in: «The Behavioral and Brain Sciences», 3, 1980, pp. 23-25; RAWLINGS C., ROSSICHT E., *Franz Joseph Gall and His Contribution to Neuroanatomy with Emphasis on the Brain Stem*, in: «Surgery and Neurology», 42, 1994, pp. 272-275.

²⁹⁸ È proprio Paul Broca, fondatore della fisiologia cerebrale, a riconoscere, nella dottrina di Gall, il germe teorico della successiva dottrina delle localizzazioni cerebrali del cervello (cfr. BROCA P., *Remarques sur le siège de la faculté du langage articulé, suivies d'une observation d'aphémie*, in: «Bulletins de la Société Anatomique de Paris», 36, 1861, pp. 330-357). Nel 1861 Broca riese a localizzare la sede della funzione del linguaggio articolato, in seguito all'osservazione di un paziente incapace di esprimersi. Questa perdita della parola – denominata da Broca "afemia" (oggi si parla di "afasia") – è conseguenza di una lesione a uno dei lobi anteriori del cervello, nella terza circonvoluzione frontale dell'emisfero sinistro, nota appunto come "area di Broca". Per la prima volta una funzione psichica viene localizzata nel cervello, sulla base di studi clinici. Si tratta inoltre di una scoperta che inaugura un periodo d'importanti studi sulle localizzazioni cerebrali, che porterà a costruire delle "mappe" dei centri del cervello, soprattutto con Gustav Fritsch (1838-1827) e Julius Eduard Hitzig (1838-1907) che localizzano, nel 1870, i centri motori nella corteccia, e con Wernicke, che nel 1874 localizza il centro dell'afasia sensoriale. Tra i tanti contributi su questo argomento ricordo: SWAZEY J.P., *Action Proper and Action Commune: the Localization of Cerebral Function*, in: «Journal of the History of Biology», 3, 1970, pp. 213-234; YOUNG R.M., *Mind, Brain and Adaptation in the Nineteenth Century. Cerebral Localization and Its Biological Context from Gall to Ferrier*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1970; HÉCAEN H., LANTERI-LAURA G., *Évolution des connaissances et des doctrines sur les localisations cérébrales*, Paris, Desclée de Brouwer, 1977; LANTERI-LAURA G., *Histoire du problème des localisations cérébrales*, in: «Perspectives», 1, 1991, pp. 25-55; HARRINGTON A., *Beyond Phrenology: Localization Theory in the Modern Era*, in: P. Corsi (ed.), *The Enchanted Loom. Chapters in the History of Neuroscience*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1991, pp. 207-215.

²⁹⁹ DAMASIO A.R., *L'errore di Cartesio*, cit. p. 45.

³⁰⁰ Sulla differenza tra la discutibile impostazione di Gall e dei primi frenologi ottocenteschi e quella scientificamente rigorosa dei localizzatori degli ultimi decenni del XIX secolo cfr. CIMINO G., *La frenologia di Gall nel processo di sviluppo della neurofisiologia del XIX secolo*, in: *Frenologia, fisiognomica e psicologia*, cit., pp. 224-244 e PEWZNER E., BRAUNSTEIN J.-F., *Storia della psicologia*, tr. it. di A. Taglia, Torino, Einaudi, 2001, p. 83.

³⁰¹ DAMASIO A.R., *L'errore di Cartesio*, cit. p. 46.

epistemologico a tutt'oggi in corso nell'ambito delle neuroscienze, della psicofisiologia e delle discipline biologiche e, contemporaneamente, come momento cruciale di una più ampia riflessione filosofica intorno alla natura dell'uomo, ai suoi comportamenti e alle sue azioni. Inoltre, come scrive Dirk Stederöth, «Hegels Position zu den Ergebnissen und Theorien kognitiver Neurowissenschaft findet sich in seiner Auseinandersetzung mit der Gallischen Kraniologie»³⁰².

La critica hegeliana non si indirizza contro la teoria delle localizzazioni corticali: non solo egli non possiede una conoscenza accurata della teoria delle localizzazioni cerebrali, poiché questo aspetto verrà precisato da Gall in alcune opere in francese apparse successivamente alla pubblicazione della *Phänomenologie*³⁰³; Hegel giunge persino ad ammettere, in linea di principio, la plausibilità di alcuni assunti cranioscopici: «Rimane ad ogni modo la *possibilità*», scrive, «che con qualche proprietà o con qualche passione ecc., vada congiunta qua o là una protuberanza. *Ci si possono ben rappresentare* l'assassino e il ladro provvisti di due notevoli sporgenze in due diverse regioni craniche [*Schädelstellen*]; da questo lato la frenologia può fare ancora molta strada»³⁰⁴. Non è un caso, infatti, che anche un hegeliano ortodosso come Rosenkranz condivida questo punto di vista, riconoscendo la legittimità della dottrina di Gall sotto il profilo strettamente anatomo-fisiologico, deplorandone invece «ihre jämmerliche Psychologie und Metaphysik» e accusandola di aver dimenticato che quello che distingue l'uomo dall'animale è lo spirito³⁰⁵.

Ciò che la critica hegeliana prende di mira è l'ipotesi fisiognomica che Gall avanza, ossia la convinzione che il differente grado di sviluppo delle regioni corticali si rispecchi fedelmente sulla superficie della calotta cranica, e che sia conseguentemente possibile dedurre il grado di sviluppo delle funzioni psichiche di un soggetto e leggere così il suo carattere. Evidenziando come Gall, non potendo studiare direttamente il cervello quand'esso è operativo, sia costretto a concentrare le sue analisi sul cranio, il

³⁰² STEDERÖTH D., *Hegels Kritik der Induktion und ihre Bedeutung für (s)eine Kritik der Erfahrungswissenschaften*, in: A. Arndt, C. Iber, G. Kruck (hrsg. von), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin, Akademie Verlag, 2006, pp. 150-163, qui p. 155.

³⁰³ Cfr. GALL F.J., *Anatomie et physiologie du système nerveux en general, et du cerveau en particulier, avec des observations sur la possibilite de reconnaître plusieurs dispositions intellectuelles et morales de l'homme et des animaux par la configuration de leurs têtes*, 4 voll., Paris, N. Maze, 1810-1819; ID., *Sur les fonctions du cerveau et sur celles de chacune de ses parties*, 6 voll., Paris, J.-B. Baillière, 1822-1825.

³⁰⁴ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 186; tr. it., vol. I, p. 280.

³⁰⁵ ROSENKRANZ K., *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist*, cit., p. 194.

«*caput mortuum*»³⁰⁶, Hegel coglie l'esito e, al contempo, il limite delle ricerche del medico tedesco³⁰⁷. È infatti l'obiettivo originario di Gall – ossia portare in primo piano il ruolo del cervello – che viene totalmente distorto dall'esito in cui sfocia la sua ricerca. Egli arriva infatti a localizzare le ventisette facoltà primitive non nel cervello, bensì sul cranio, che di per sé è «una così povera e indifferente cosa»: non conserva impressi, sulla propria superficie, né gesto, né mimica, né pensiero, né grandi imprese. Esso «non è un organo dell'attività e non è neppure un movimento espressivo»³⁰⁸. La scatola cranica non subisce, infatti, modificazione alcuna in rapporto all'attività dell'uomo: «Con la scatola cranica non si ruba, non si uccide, ecc., e per simili imprese essa non altera minimamente i suoi tratti»³⁰⁹. Il cranio è una semplice cosa materiale, nella quale, però, la ragione osservativa pretende di scoprire l'esteriorità propria dello spirito: indubbiamente «rammenta il cervello [...], ma non rammenta un movimento cosciente», né si può dire che «*la realtà e l'esserci dell'uomo sono la sua scatola cranica*»³¹⁰. Quindi, a meno che non s'ipotizzi una «libera armonia prestabilita»³¹¹ tra le proprietà spirituali e le regioni craniche, non si può motivare, secondo Hegel, una teoria della localizzazione cerebrale, fondata sulla configurazione del cranio³¹².

Hegel evidenzia l'indeterminatezza del nesso causale istituito tra le funzioni spirituali dell'autocoscienza, l'attività cerebrale e il modo in cui quest'ultima modificherebbe la forma della scatola cranica. Quella istituita tra il cervello e il cranio

³⁰⁶ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 182; tr. it., vol. I, p. 274.

³⁰⁷ Vero è che Gall non sperimenta mai sul vivente: anzitutto perché lo stato delle conoscenze anatomiche e delle tecniche chirurgiche è ritenuto troppo arretrato per poter condurre operazioni su parti così finemente connesse; lederne o irritarne una comporterebbe effetti su tutte le altre, alterando il risultato finale. In secondo luogo, esperimenti su cavie animali potrebbero informare sulle facoltà morali e intellettuali dell'uomo solo in misura parziale.

³⁰⁸ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 184; tr. it., vol. I, p. 277.

³⁰⁹ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 184; tr. it., vol. I, p. 277.

³¹⁰ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 184; tr. it., vol. I, p. 277 (tr. mod.).

³¹¹ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 185; tr. it., vol. I, p. 279. Scrive a questo proposito il neurofisiologo Detlef Bernhard Linke – che è, a quanto mi risulta, il solo neuroscienziato che abbia trattato nei propri studi sul cervello la critica hegeliana alla craniologia di Gall – che Hegel «sieth durchaus, daß die Hirnforschung bei einem Parallelismus angelangen muß, obwohl er nur ungern dem begrifflosen Geist das Konzept einer prästabilierten Harmonie [...] zugesteht» (LINKE D.B., KURTHEN M., *Parallelität von Gehirn und Seele. Neurowissenschaft und Leib-Seele-Problem*, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1988, p. 43).

³¹² «Se dei figli d'Israele ciascuno dovesse raccogliere dalla sabbia del mare, alla quale essi tutti dovrebbero corrispondere, il granellino di cui ciascuno è segno, l'indifferenza e l'arbitrio onde ad ognuno verrebbe attribuito il granellino che gli spetta non sarebbero maggiori dell'indifferenza e dell'arbitrio che ad ogni facoltà dell'anima, ad ogni passione [*Leidenschaft*] e, ciò che dovrebbe pur venire preso in considerazione, alle sfumature dei caratteri – delle quali sono solite discorrere la più raffinata psicologia e la più raffinata cognizione dell'uomo, – assegnassero le corrispondenti regioni craniche [*Schädelstätten*] e le corrispondenti forme ossee» (HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 185; tr. it., vol. I, p. 279).

è, secondo Hegel, una «relazione esterna e meccanica, secondo la quale gli organi veri e propri, – e questi sono nel cervello, – danno al cranio ora una forma rotondeggiante, ora invece lo allargano, ora lo appiattiscono o come altrimenti si voglia rappresentare un tale influsso»³¹³.

Che sia inoltre il cervello a modificare il cranio è, per Hegel, impossibile: «È piuttosto il cranio stesso a premere da parte sua il cervello e a porne la delimitazione esteriore; ciò ch'esso può, perché è più duro»³¹⁴. Tralasciando questa affermazione di Hegel, per altro smentita, come spiega il neurofisiologo Detlef Bernhard Linke, da studi compiuti nell'ambito della neurochirurgia infantile³¹⁵, torniamo alla "relazione esterna e meccanica", istituita dalla *Schädellehre*, tra cervello e cranio. Questa relazione presuppone a sua volta l'assunto teoretico quantitativo secondo cui un organo cerebrale si ingrosserebbe proporzionalmente al grado di sviluppo della facoltà spirituale ad esso correlata. A sua volta quest'ultima tesi presuppone però che si possa sapere quale processo si svolge realmente nei vari organi cerebrali, cosa che, se tutt'oggi non è sempre chiara, all'epoca di Hegel era totalmente oscura. Questo il motivo per cui, secondo Hegel, resta aperta la questione

se un momento spirituale, a seconda della sua maggiore o minore forza o debolezza originaria, debba possedere nell'un caso un organo cerebrale *più esteso*, nell'altro un organo cerebrale *più contratto*, o non piuttosto viceversa. – Resta similmente indeterminato se il *perfezionamento* spirituale debba ingrandire o rimpicciolire l'organo, e se lo faccia diventare più grave e più grosso, o non piuttosto più raffinato. Rimanendo indeterminata la costituzione della causa, vien lasciato parimenti indeterminato come si produca l'azione sul cranio, e se l'azione stessa finisca in un ampliamento o in un restringimento e contrazione³¹⁶.

³¹³ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 182; tr. it., vol. I, p. 274.

³¹⁴ HEGEL G.W.F., *Phä*, pp. 182-183; tr. it., vol. I, p. 274 e 276.

³¹⁵ Contemporanei studi, spiega Linke, suggeriscono che unicamente in casi patologici, quali ad esempio la turricefalia o la microcefalia, è il cranio a formare il cervello, mentre nella norma è quest'ultimo a formare il cranio (cfr. LINKE D.B., KURTHEN M., *Parallelität von Gehirn und Seele*, cit., p. 49). In proposito anche Breidbach osserva che «der Schädel gibt in seinem Bau durchaus Aufschluß über die Großmorphologie des Hirns». I calchi endocranici di animali estinti permettono di trarre alcune conclusioni circa la struttura del loro cervello e, conseguentemente, circa le loro capacità motorie e sensoriali. Tuttavia, spiega Breidbach, «beschreibt diese Forschung nur mögliche Fähigkeiten und versteigt sich nicht zu einer Qualifizierung oder gar zu einer Typisierung sich manifestiert habender Bewußtseinsinhalte» (BREIDBACH O., *Das Organische in Hegels Denken*, cit., pp. 238-239, nota 7).

³¹⁶ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 183; tr. it., vol. I, p. 276.

Obiettando a Gall che il passaggio dalla determinazione delle facoltà alla loro localizzazione nel cervello è assolutamente infondato, Hegel coglie un aspetto che è stato successivamente sottolineato dagli studiosi del medico tedesco, ossia il fatto che le argomentazioni di quest'ultimo, lungi dal fondarsi su basi anatomiche, sono in realtà induttivamente riferite all'esperienza oppure al senso comune³¹⁷. Come ha rivelato il fisiologo Karl Friedrich Burdach (1776-1847), e come ribadirà successivamente lo storico della medicina Owsei Temkin³¹⁸, Gall non ha infatti trovato «was er eigentlich suchte, nämlich die Brücke, welche die Anatomie mit seiner Theorie verbinden sollte; denn von keinem einzigen seiner sogenannten Hirnorgane [...] konnte er nachweisen, dass es mit einem besondern Gebilde des Gehirns in ausschliesslicher Beziehung stehe»³¹⁹.

Successivamente Hegel si sofferma sulla teoria della localizzazione di Gall, secondo la quale, «un modo cosciente dello spirito ha il proprio sentimento [*Gefühl*] in una certa regione del cranio» e questa quindi, «nella propria figura, accennerà a quel modo dello spirito e alla sua caratteristica»³²⁰. Coerentemente con ciò,

l'assassinare, il rubare, il poetare, ecc., potrebbero venire accompagnati da una propria sensazione [*Empfindung*], che dovrebbe poi avere anche la sua speciale regione. Questa regione del cervello, che in tal guisa sarebbe più mossa e più attiva, darebbe verisimilmente una speciale conformazione anche alla confinante regione del cranio³²¹.

Osserva Hegel che, se ammettiamo, come la frenologia predica, la congiunzione, in un individuo, di una data protuberanza della sua scatola cranica con una data facoltà, accadrà allora di vedere non solo l' «uomo accorto» avere «dietro gli orecchi una protuberanza grossa come un pugno», ma anche la «moglie infedele» mostrare, «non proprio in se stessa, ma nel suo legittimo consorte, delle protuberanze frontali»³²². Tale

³¹⁷ Se il metodo di dissezione anatomica di Gall è ritenuto valido, e alla corteccia cerebrale viene riconosciuta per la prima volta la sua importanza, è la sua speculazione fisiologica a suscitare le maggiori diffidenze. Gall, infatti, come scrive Benton, «partiva da un presupposto assolutamente materialistico: il substrato essenziale dell'esercizio delle facoltà mentali è il cervello, e sono perciò le condizioni del cervello quelle che determinano lo stato di ciascuna di esse» (BENTON A.L., *Problemi di neuropsicologia*, tr. it. a cura di F.A. Vignolo, Firenze, Giunti Barbèra, 1966, p. 167).

³¹⁸ Cfr. TEMKIN O., *Gall e il movimento frenologico*, in: *Frenologia, fisiognomica e psicologia*, cit., pp. 46-78.

³¹⁹ BURDACH K.F., *Vom Baue und Leben des Gehirns*, Bd. II, Leipzig, Dyk, 1822, p. 229.

³²⁰ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 184; tr. it., vol. I, p. 278.

³²¹ HEGEL G.W.F., *Phä*, pp. 184-185; tr. it., vol. I, p. 278.

³²² HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 186; tr. it., vol. I, p. 281.

ipotesi, oggetto di parodia da parte di Hegel, è secondo lui improbabile perché il sentimento è qualcosa di indeterminato e, anche concesso che abbia il suo centro nel capo, dovrebbe esser concepito piuttosto come «generale sentimento comune [*Mitgefühl*] a ogni patire [*Leiden*]»³²³. Non è infatti possibile, secondo Hegel, riuscire a distinguere le *Empfindungen* e i *Gefühle* legati all'attività di determinati organi cerebrali, da quelli «che si possono chiamare meramente corporei»³²⁴, causati ad esempio da una malattia. Di conseguenza non è nemmeno possibile definire, basandosi sull'osservazione delle conformazioni del cranio, quali di queste siano il risultato di una determinata attività cerebrale, e quali, invece, di un patologico funzionamento del cervello. La *Schädellehre* resta quindi confinata in una dimensione di arbitrarietà assoluta, non riuscendo a stabilire alcun rapporto diretto e necessario tra le proprietà spirituali dell'uomo e le regioni craniche. Tale arbitrarietà risulta ineludibile, in quanto la correlazione tra anatomia cerebrale e fisiologica non viene individuata partendo da una diretta osservazione del cervello, ma risulta mediata dall'analisi delle protuberanze e delle infossature del cranio.

Se, come ho argomentato nel capitolo precedente, Hegel mostra nei confronti della fisiognomica lavateriana un atteggiamento critico, questo assume, nei confronti della *Schädellehre*, tratti addirittura ironico-sarcastici, quando non addirittura irrisori. Scrive infatti Hegel, adducendo come esempio della sua polemica contro Gall il caso dell'assassino³²⁵, che

il cranio dell'assassino non ha né un organo né un segno, bensì una certa protuberanza; ma questo assassino ha anche una quantità di altre proprietà ed ha anche altre protuberanze; e con le protuberanze ha anche delle infossature; si può quindi scegliere tra protuberanza e infossature. E allora, la sua disposizione all'omicidio può venire riferita ad una qualunque delle protuberanze o ad una qualunque delle infossature; come, viceversa, le protuberanze e le infossature possono venire riferite a una qualsiasi delle proprietà; ché né l'assassino è solo tal quintessenza d'assassino, né ha un'unica sporgenza e

³²³ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 185; tr. it., vol. I, p. 278.

³²⁴ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 185; tr. it., vol. I, p. 278.

³²⁵ Gall crede che gli assassini "hatten es faustdick hinter den Ohren", ossia che abbiano una protuberanza dietro alle orecchie, poiché proprio lì egli localizza l'organo delle tendenze omicide, dell'astuzia e della furbizia ("es faustdick hinter den Ohren haben" è infatti un'espressione idiomatica che in italiano potremmo tradurre con "essere un furbone") (cfr. LURIJA A.R., *Come lavora il cervello. Introduzione alla neuropsicologia*, tr. it. di P. Bisiacchi e D. Salmaso, Bologna, il Mulino, 1977, pp. 23 ss.). In questa convinzione vi è un rimando alla credenza popolare secondo cui dietro le orecchie abitano i demoni, credenza che a sua volta risale alla più antica convinzione che le orecchie fossero le porte d'ingresso, nel corpo umano, per gli spiriti maligni (cfr. STEDEROTH D., *Hegels Kritik der Induktion*, cit., p. 156).

un'unica infossatura. Perciò le osservazioni che possono venir predisposte su questo punto debbono valere quanto la pioggia del ciarlatano e della massaia mentre l'uno va alla fiera, e l'altra stende il bucato. Il ciarlatano e la massaia avrebbero potuto anche osservare che si mette a piovere quando si vede passare quel tal vicino di casa, o quando si mangia l'arrosto di maiale. Come la pioggia è indifferente verso queste circostanze, così per l'osservazione è indifferente *questa* determinatezza dello spirito verso *questo* determinato essere del cranio³²⁶.

Poco oltre Hegel riprende questa polemica criticando, implicitamente, il ricorso a tutta una serie di controesempi utilizzati dalla craniologia per avvallare le sue tesi:

Poniamo ora che delle osservazioni contraddicano a ciò che a qualcuno è venuto in mente di asserire come legge; poniamo, per ritornare al nostro esempio, che il giorno della festa o del bucato faccia bel tempo: il ciarlatano e la massaia potrebbero dire che *a rigore dovrebbe* piovere, e che è pur *data* la *disposizione* alla pioggia. Lo stesso vale per l'osservazione del cranio: questo individuo *dovrebbe a rigore* essere così come dice il cranio secondo la legge, e dovrebbe possedere un'*originaria disposizione*, che *peraltro* non si è ancora pienamente sviluppata; questa qualità non è, ma *dovrebbe* essere *data*. – La *legge* e il *dover essere* [Sollen] si fondano sull'osservazione della pioggia reale e del senso reale attribuito a questa determinatezza del cranio; ma se la *realtà* non è presente, si mette al suo posto la *vuota possibilità*³²⁷.

Da questi passi emerge chiaramente che dietro l'aspra polemica hegeliana si cela una dura critica al metodo utilizzato dalla craniologia nelle proprie indagini. Più precisamente è qui implicita una critica al metodo induttivo, di cui la pseudoscienza di Gall sembra avvalersi al fine di trarre le proprie conclusioni. Sulla base dell'osservazione di numerosi casi Gall giunge, infatti, a ipotizzare l'esistenza di una correlazione tra una protuberanza dietro l'orecchio e la tendenza omicida. Per formularlo altrimenti, potremmo dire: "X₁ X₂ X₃ ... X_n sono assassini. X₁ X₂ X₃ ... X_n presentano una protuberanza dietro l'orecchio. Tutti gli assassini hanno, quindi, una protuberanza dietro l'orecchio".

Nella sua critica alla craniologia Hegel evidenzia, inoltre, come alla base del metodo induttivo vi sia un sillogismo dell'analogia. Come spiega Stederoth, «allein die Demonstrationen Galls waren so angelegt, dass es wohl nicht darum ging, die Beobachtungsreihe, die in die Induktion eingeht, einer jeweils erneuten Überprüfung zu unterziehen bzw. sie weiter zu vervollständigen, sondern vielmehr liegt in der Art

³²⁶ HEGEL G.W.F., *Phä*, pp. 185-186; tr. it., vol. I, pp. 279-180.

³²⁷ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 187; tr. it., vol. I, p. 282 (tr. mod.).

solcher Demonstrationen die feste, auf einem Analogieschluss beruhende Annahme, dass alle zukünftig zu beobachtenden Mörder ebenfalls dieses Gattungsmerkmal tragen»³²⁸. Il ricorso della cranioscopia a numerosi controesempi mostra, secondo Hegel, in modo chiaro quanto questa pseudoscienza si fondi su tali sillogismi dell'analogia; l'assenza di una determinata caratteristica viene interpretata, secondo l'analogia, come un semplice essere presente come "disposizione". Detto altrimenti, criticando la connessione istituita tra cervello e cranio, Hegel intende colpire anche il determinismo delle facoltà psichiche che Gall ne inferisce. Un determinismo che, fondandosi in realtà solo su supposizioni, costringe lo stesso Gall a parlare appunto di disposizioni (*Anlagen*) e a riferirsi, in mancanza di una solida realtà a una vuota possibilità.

Per inciso ricordo che Gall sottolinea ripetutamente, contro chi deplora che la sua dottrina avrebbe comprometta libertà e responsabilità individuali, che con il termine "disposizione" intende indicare una tendenza virtuale, non necessariamente destinata a sfociare in una concreta realizzazione: posto quindi che un uomo mostri una certa disposizione all'omicidio, pur essendo quest'ultima innata e non modificabile, non per questo lo si deve bollare come assassino: il freno della ragione, della cultura e della moralità può infatti interpersi nello scarto esistente fra la tenenza virtuale e l'effettuazione del gesto. Il concetto di "disposizione", già presente negli scritti di Gall, occupa, nell'odierna psicologia della personalità, quello occupato precedentemente dal concetto di "facoltà"³²⁹. Con il termine "disposizione" ci si riferisce, infatti, come scrivono i docenti di psicologia della personalità Gian Vittorio Caprara e Accursio Gennaro, a «tendenze relativamente stabili a perseguire determinate mete e a comportarsi in un determinato modo indipendentemente dalle modificazioni dell'ambiente»³³⁰.

Tornando a Hegel, egli evidenzia inoltre che la *Schädellehre*, per poter stabilire una corrispondenza causale tra cervello, forma del cranio e disposizioni individuali, scompone lo spirito in un certo numero di facoltà distinte, così come scompone il cranio in parti diverse.

³²⁸ STEDEROTH D., *Hegels Kritik der Induktion*, cit., p. 157.

³²⁹ Cfr. STERN W., *Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage*, The Hague, Nijhoff, 1935, p. 418.

³³⁰ CAPRARA G.V., GENNARO A., *Psicologia della personalità*, Bologna, il Mulino, 1994, p. 106.

Da un lato stanno dunque una quantità di quiete regioni craniche, dall'altro lato una quantità di proprietà spirituali, il numero e la determinatezza delle quali dipenderà dalla condizione della psicologia, quanto più misera è la rappresentazione dello spirito, tanto più, da questo lato, vien facilitato il compito; ché in questo caso le proprietà e diminuiscono di numero e si fanno più delimitate, più solide e più ossee, fino a rassomigliare e a poter venire paragonate alle determinazioni delle ossa medesime³³¹.

Come osserva il neurofisiologo Detlef B. Linke in riferimento a questo passo, è qui in fin dei conti indifferente se "da un lato" stanno "una quantità di quiete regioni craniche" o gli organi cerebrali che contribuiscono a conferire a queste regioni craniche una forma³³², anche se per Hegel, «il cervello è la testa vivente» mentre «il cranio è il *caput mortuum*»³³³. Ciò che Hegel critica è la scomposizione, operata dalla psicologia empirica, che riduce lo spirito vivente a una sorta di «sacco»³³⁴ in cui sono raccolte molte e diverse facoltà. Solo a partire da tale scomposizione è infatti possibile, per la psicologia empirica, correlare in modo univoco le facoltà a determinati organi cerebrali. Lo spirito viene così "materializzato" e reso adeguato al *caput mortuum* che lo deve esprimere³³⁵.

È a questo punto lecito domandarsi quale contributo possano apportare, nell'epoca delle neuroscienze cognitive e del fiorire degli studi sul cervello, le analisi della craniologia e della critica hegeliana a questa disciplina. A questo proposito Alasdair MacIntyre ha ravvisato nella critica hegeliana alla *Schädellehre* un momento storicamente significativo della controversa questione, tutt'oggi al centro del dibattito filosofico-scientifico, relativa al dilemma tra "naturale" e "storico", "innato" e "acquisito". Prendendo le mosse da alcune tesi proprie delle neuroscienze – già adombrate, secondo l'autore, in vesti frenologiche all'epoca della stesura della *Phänomenologie* – secondo cui cause sufficienti del comportamento intenzionale sarebbero meccanismi interni ai soggetti, quali l'occorrenza di processi biochimici e di

³³¹ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 190; tr. it., vol. I, p. 279.

³³² Cfr. LINKE D.B., KURTHEN M., *Parallelität von Gehirn und Seele*, cit., p. 39.

³³³ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 182; tr. it., vol. I, p. 274.

³³⁴ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 169; tr. it., vol. I, p. 253. Su questa immagine cfr. p. 140 del presente scritto.

³³⁵ Per quanto concerne la correlazione univoca tra determinate facoltà e specifiche regioni cerebrali, in accordo con Stederoth, «hat Hegel mit seiner Kritik gegenüber der Tradition der strengen Lokalisationisten, die von Gall über Wernicke und Broca bis zu Kleist und Nielsen weit in die 30er Jahre des 20. Jahrhunderts reicht, recht behalten, nicht aber weil er das Gehirn besser als seine Zeitgenossen gekannt [...] hätte, sondern weil seine Kritik von der [...] empirischen Psychologie her motiviert ist, er die Vermögenspsychologie gleichsam als integralen Bestandteil einer Lokalisationslehre betrachtet, wobei sich letztere natürlich alle diejenigen Probleme mit einhandelt, die ersterer schon anhaften» (STEDEROTH D., *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, cit., p. 117).

stati neurali³³⁶, MacIntyre ha analizzato la prospettiva del filosofo di Stoccarda alla luce dei contemporanei assunti della neurofisiologia e della genetica. Si pensi, ad esempio, alla convinzione espressa da Wolf Singer, neurofisiologo e direttore del Max-Planck-Institut für Hirnforschung di Francoforte, secondo cui le contemporanee ricerche neuroscientifiche dimostrerebbero che gli esseri umani sono privi del libero arbitrio:

I neurobiologi e i neurofisiologi hanno dimostrato, con una quantità di prove scientifiche, che comportamenti, sentimenti ed emozioni umane sono indotti da processi neuronali. E questo ci permette persino di prevedere, quando osserviamo il cervello degli animali, il comportamento che essi adotteranno. [...] Tutto quel che pensiamo è il risultato di processi che vengono condizionati da moltissimi fattori: ormoni, neurotrasmettitori, connessioni sinaptiche per citarne solo alcuni, e proprio questi fattori determinano il comportamento di una persona³³⁷.

Similmente Gerhard Roth, psicologo cognitivo e neurobiologo tedesco, afferma che, per avviare e controllare le azioni volontarie è fondamentale la collaborazione tra diversi centri motori situati sia all'interno che all'esterno della corteccia cerebrale³³⁸. Tuttavia queste aree cerebrali implicate nella pianificazione e nell'esecuzione dell'azione non sono in grado, da sole, di attivare il movimento dell'agente. Fondamentale è, infatti, nel processo di attivazione del movimento il ruolo dei gangli basali, che si trovano all'esterno della corteccia. Questi gangli basali sono controllati dal sistema limbico che, a sua volta, non sottostà al controllo della coscienza. L'intreccio di amigdala,

³³⁶ MacIntyre si riferisce propriamente alla tesi centrale della cranioscopia, secondo cui «different types of activity were localized in different areas of the brain»; tesi questa che sopravvive «in a somewhat different form [...] through the history of physiology into the present day [...] although our contemporary understanding of localization is very different from that of the phrenologists» (MACINTYRE A., *Hegel on Faces and Skull*, in: A. Laitinen, C. Sandis (eds.), *Hegel on Action*, Basingstoke/New York, Palgrave MacMillan, 2010, p. 180).

³³⁷ MUHM M., *Abolito il libero arbitrio - Colloquio con Wolf Singer*, in: «L'Espresso», 19.08.2004, pp. 140-143. Si veda inoltre SINGER W., *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, volume che contiene una serie di interviste a Singer. Ricordo che già Burrhus F. Skinner (1904-1990) era dell'opinione che i comportamenti umani fossero prevedibili e controllabili mediante un'opportuna gestione di due classi di stimoli dell'ambiente fisico: gli stimoli "antecedenti", che il soggetto riceve prima di attuare un certo comportamento, e gli stimoli "conseguenti", che riceve immediatamente dopo che il comportamento è stato posto in essere (cfr. SKINNER B.F., *The Behaviour of Organisms*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 1938; ID., *Scienza e comportamento umano* (1953), tr. it. di I. Pessotti, M. Todeschini, Milano, Franco Angeli, 1971; ID., *Oltre la libertà e la dignità* (1971), tr. it. di L. Sosio, Milano, Mondadori, 1973).

³³⁸ Cfr. ROTH G., *Willensfreiheit und Schuldfähigkeit aus Sicht der Hirnforschung*, in: G. Roth, K.J. Grün (hrsg. von), *Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, pp. 9-29.

ippocampo e altri centri del sistema limbico con i gangli basali, spiega Roth, ha quale conseguenza che,

beim Entstehen von Wünschen und Absichten das unbewusst arbeitende emotionale Erfahrungsgedächtnis das erste und das letzte Wort hat: das erste Wort beim Entstehen unserer Wünsche und Absichten, das letzte bei der Entscheidung, ob das, was gewünscht wurde, jetzt und hier und so und nicht anders getan werden soll. Diese Letztentscheidung fällt ein bis zu zwei Sekunden, *bevor* wir diese Entscheidung bewusst wahrnehmen und den Willen haben, die Handlung auszuführen³³⁹.

È quindi la memoria emozionale, che non viene controllata direttamente dalla coscienza, che fa sorgere il desiderio e che spinge all'effettuazione del movimento volontario per soddisfarlo. È vero che fra il sorgere del desiderio e l'effettuazione dell'azione può passare anche un certo lasso di tempo, durante il quale può avvenire la riflessione cosciente che implica l'attivazione della corteccia frontale³⁴⁰. Tuttavia, nell'effettuazione del movimento volontario a risultare fondamentale è il ruolo delle aree cerebrali che non sono controllate consciamente. Sia Roth che Singer sono quindi persuasi che la libertà del volere sia soltanto un'illusione³⁴¹.

La conclusione cui MacIntyre giunge è che il tentativo hegeliano di confutare le convinzioni avanzate dalla fisiognomica e dalla cranioscopia si configuri come una sorta di rifiuto, per così dire anticipato, di tali assunti: «The explanations of phrenology and neurophysiology, may explain the aptitudes and conditions of the human body, but not those of the human spirit»³⁴², non riuscendo conseguentemente a dar pienamente conto dell'agire dell'uomo, di ciò che sono le espressioni della sua libera volontà. L'azione è infatti, come spiega Francesca Menegoni, «manifestazione della creatività dello spirito» e scaturisce, come vedremo più dettagliatamente in seguito, «dall'unione delle due componenti che nell'uomo esprimono la sua libertà: intelligenza e volontà»³⁴³.

³³⁹ *Ivi*, p. 13.

³⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 13-14.

³⁴¹ Si tratta di una questione che è di grande rilievo sia per la filosofia che per l'etica. Se si sostiene infatti che sia il cervello a prendere le decisioni che pensiamo nostre, ossia se si nega che la nostra mente cosciente sia libera di prendere decisioni pratiche e di portarle a compimento, viene a delinearsi l'immagine di un soggetto umano, che non può più essere ritenuto responsabile delle proprie azioni. Se così fosse verrebbe a mancare anche quel pilastro su cui si fonda la nostra vita in comune, ossia l'imputabilità delle azioni (cfr. in proposito GESSA KUROSCHKA V., *La "mente dei sensi", la libertà, l'intenzionalità. Sul rapporto dell'etica e della neurobiologia*, in: «Iride. Filosofia e discussione pubblica», 1, 2008, pp. 143-161).

³⁴² MACINTYRE A., *Hegel on Faces and Skull*, cit., pp. 187-188.

³⁴³ MENEGONI F., *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento, Verifiche, 1993, p. 136.

Sebbene fisiognomica e cranioscopia risultino quindi per molti aspetti obsolete, se considerate da una prospettiva contemporanea, le obiezioni che Hegel avanza nei loro confronti sono ancora di rilevanza teorica. Ho cercato infatti di mostrare come la sua critica miri a presupposizioni fondamentali di queste pseudoscienze – e, conseguentemente, a presupposti centrali della *beobachtende Vernunft* – che sono ancora oggi operanti nelle filosofie della mente di orientamento scientifico-naturalistico. Alle contemporanee scienze cognitive e agli studi sul cervello che si avvalgono del metodo scientifico-naturalistico (o “osservativo”, per dirla con Hegel) per indagare la mente, il filosofo obietterebbe che non sono assolutamente in grado di cogliere l'essenziale del mentale, poiché considerano l'individualità cosciente in modo privo di spiritualità (*geistlos*): «Auf dem Seziertisch», come scrive Breidbach, «fände sich nurmehr ein Epiphänomen, kein Extrakt geistigen Lebens»³⁴⁴. Hegel stesso spiega che

le fibre cerebrali *et similia*, considerate come l'essere dello spirito, sono già un'effettualità pensata e soltanto ipotetica, – non sono l'effettualità nel suo *esserci*, non l'effettualità sentita, veduta, non l'effettualità vera; quando quelle fibre *ci sono*, quando si vedono, non sono altro che morti oggetti, e allora non possono più valere per l'essere dello spirito³⁴⁵.

La polemica hegeliana mira quindi a mostrare che ciò che della vita umana può essere reso oggetto d'osservazione e analisi, come ad esempio il volto e il comportamento di un soggetto, non è di per sé sufficiente a rivelare correttamente ed esaustivamente la sua interiorità (la sua mente o il suo spirito). Più precisamente, come spiega Michael Quante,

la critica di Hegel deve essere intesa come rifiuto dell'obbligo autoimposto della filosofia della mente di adottare o imitare nel proprio modo di procedere l'ontologia, l'epistemologia o la metodologia inscritte nella ragione osservativa. Una tale imitazione delle teorie scientifico-naturalistiche del mentale non solo non conduce a una maggiore scientificità, ma non coglie nemmeno il carattere externalistico-sociale del mentale, carattere reso accessibile solo dalla prospettiva ermeneutica del partecipante come un'attività o una nostra forma di vita³⁴⁶.

L'analisi condotta su queste pagine della *Phänomenologie* mostra, quindi, come Hegel rigetti l'idea secondo cui, quella che oggi chiamiamo filosofia della mente,

³⁴⁴ BREIDBACH O., *Das Organische in Hegels Denken*, cit., pp. 239-240.

³⁴⁵ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 192; tr. it., vol. I, pp. 289-290.

³⁴⁶ QUANTE M., *La realtà dello spirito*, cit., p. 97.

dovrebbero sottostare alle direttive delle scienze naturali, considerando piuttosto povero il bilancio generale della psicologia a lui contemporanea. Come scrive Mariafilomena Anzalone, «lo slancio che essa, soprattutto nel suo versante empirico, sembrava aver ricevuto grazie allo sviluppo degli studi fisiologici e medici non induce il filosofo a facili entusiasmi, bensì lo spinge a considerare più attentamente le contraddizioni e i limiti che la caratterizzano»³⁴⁷. Se da un lato è errato ricondurre la sua valutazione critica all'ignoranza delle conquiste realizzate in campo medico e della loro influenza sulla psicologia³⁴⁸, altrettanto errato è pensare che Hegel misconosca le teorie delle scienze naturali e i contributi apportati dal lavoro di osservazione empirica dei fenomeni psichici³⁴⁹.

Quello che emerge in Hegel è piuttosto la lucida consapevolezza degli esiti cui rischia di condurre una psicologia sempre più modellata, dal punto di vista metodologico, sulle scienze empiriche: questo perché, servendosi del metodo osservativo, finisce per considerare il corpo come suo privilegiato oggetto di studio e, lungi dall'essere scienza dell'animo umano, rischia di diventare una mera ricognizione dei modi in cui le varie attività del sentire, del conoscere e del volere si coniugano all'organizzazione corporea³⁵⁰. È proprio questo limite che ho voluto evidenziare, tematizzando il confronto hegeliano con la fisiognomica e la *Schädellehre*, le quali, a prima vista, sembrano foriere di nuovi e fecondi strumenti ermeneutici in campo psicologico. In realtà nel loro approccio metodologico è insita la pretesa di cogliere lo spirituale in qualcosa che per lo spirito è solo «qualcosa di *contingente*»³⁵¹. Ecco allora che emerge in tutta la sua chiarezza il pericolo in cui rischia di incorrere una considerazione del soggetto che si avvalga solo del metodo osservativo: un totale

³⁴⁷ ANZALONE M., *Forme del pratico nella psicologia di Hegel*, cit., p. 45.

³⁴⁸ Sin dagli anni giovanili Hegel mostra interesse per lo studio dei fenomeni anche patologici della soggettività, affrontandone gli aspetti medici e fisiologici, in un confronto serrato con i primi tentativi volti a fare della psicologia una scienza. Testimonianza di questo interesse è il già citato *Manuskript zur Psychologie und Transzendentalphilosophie* (1794) in cui Hegel rielabora gli appunti presi durante le lezioni di psicologia empirica seguite a Tübingen, integrandoli con riferimenti alla fisiologia della sensazione, alle ricerche sulla teoria del fluido nervoso di Albrecht von Haller e alla fisica cerebrale di Charles Bonnet.

³⁴⁹ Hegel riconosce infatti che, nel caso della psicologia, l'esperienza costituisce un'importante integrazione all'approccio metafisico e aprioristico della psicologia razionale (cfr. HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 8; tr. it., p. 99 e HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 378 e Z., pp. 379-380 u. 922-923; tr. it., pp. 81-82).

³⁵⁰ Cfr. IBER C., *Intelligenz, Gehirn und Geist*, in: «Hegel-Jahrbuch», 2010, pp. 174-179.

³⁵¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 411 *Anm.*, p. 420; tr. it., p. 247.

misconoscimento dell'importanza dello studio dell'agire umano al fine della comprensione dell'individuo.

Alla tendenza, molto diffusa nella cultura scientifica dell'epoca, a ridurre ogni fenomeno psichico al piano materiale e misurabile delle grandezze fisiche, Hegel oppone la necessità, per la psicologia, di prendere le mosse dalle azioni che giungono alla realtà mediante la volontà libera. Il *Grundgedanke* di Hegel è che l'essenza dello spirito risieda nella sua attività autonoma e spontanea, mentre per Gall esso è subordinato al corpo, a cui è legato da un rapporto di dipendenza. Alla concezione "fatalista" di Gall, con il suo determinismo organico negatore della libertà, Hegel contrappone l'idea dell'uomo come essere libero. In accordo con Francesco Valentini, se per Hegel è la «libertà» il «principio di spiegazione», per Gall «principi di spiegazione» sono invece «gli organi cerebrali di cui le ossa del cranio sono il rispecchiamento»³⁵². Questi organi, esprimendo necessariamente il carattere e le disposizioni dell'individuo e orientandone deterministicamente le azioni, sottraggono all'agire umano il primato che Hegel, invece, gli riconosce. Si riflettono quindi, nella critica svolta nelle pagine fenomenologiche, due opposte concezioni: se per Gall l'uomo "fa quello che è", per Hegel, invece, «l'uomo è quello che fa», ossia «non è altro che la serie delle sue azioni»³⁵³; per questo motivo è impossibile comprendere l'uomo, in quanto essere spirituale, se non lo si considera nel suo agire. «Il vero essere [*wahre Sein*] dell'uomo», scrive Hegel, «è il suo atto [*That*]: in esso l'individualità è reale»³⁵⁴. Questa enunciazione segna una linea di demarcazione rispetto alla *Schädellehre*, per la

³⁵² VALENTINI F., *L'uomo è quel che fa. Considerazioni su: Hegel, Fenomenologia dello spirito, capitolo V, A, b*, in: «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», 1, 2006, pp. 9-25, qui p. 10 e 23.

³⁵³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 140 Z., p. 913; tr. it., p. 350. È questa un'importante enunciazione reiteratamente attestata negli scritti hegeliani (cfr. HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 178; tr. it., vol. I, p. 267; HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 124, p. 110; tr. it., p. 114 dove leggiamo che «il soggetto è la serie delle sue azioni»).

³⁵⁴ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 178; tr. it., vol. I, p. 267 (tr. mod.). Una simile posizione viene sostenuta da Kant che, criticando un tipo di psicologia che sembra a suo giudizio rifarsi quasi esclusivamente al modello delle scienze, rivendica la necessità di riferirsi alle manifestazioni concrete della psiche umana. Nella *Recensione alle Idee* di Herder sentenzia che «i materiali per una antropologia» e «i metodi del loro impiego [...] non possono esser ricercati né nella metafisica, né nel gabinetto delle scienze naturali mediante il confronto dello scheletro dell'uomo con quello di altre specie animali», bensì «tali materiali possono essere rintracciati nelle sue azioni, attraversale quali egli manifesta il proprio carattere» (KANT I., *Recensione di: J.G. Herder, "Idee sulla filosofia della storia dell'umanità", parte I e II, Riga e Lipsia, 1784-1785*, in: N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu (a cura di), *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di, Torino, Utet, 1965, pp. 151-175, qui p. 164).

quale, invece, la realtà e l'esserci dell'uomo consistono nella sua corporeità e, più precisamente, nella sua scatola cranica, in un semplice osso.

Dalla critica all'insufficienza della psicologia a lui contemporanea – ed è questo uno dei motivi per cui è di fondamentale importanza soffermarsi su queste pagine della *Phänomenologie des Geistes* del 1807 – emergono inoltre i tratti fondamentali della concezione psicologica propria di Hegel, per come egli la svilupperà successivamente, nelle pagine dell'*Enzyklopädie* dedicate allo spirito soggettivo. Nella *Phänomenologie* emerge, infatti, l'esigenza avvertita da Hegel di una riforma generale della scienza psicologica: si delinea così il progetto di una psicologia che, in quanto *Philosophie des Geistes*, non si arresti al metodo osservativo, considerando le facoltà isolatamente le une rispetto alle altre, come «cose inerti e morte», ma che riconosca nelle facoltà, nelle *Neigungen*, e nelle *Leidenschaften*, «inquieti movimenti»³⁵⁵.

³⁵⁵ HEGEL G.W.F., *Phä*, p. 169; tr. it., vol. I, p. 253.

4. L'UNIVERSO PULSIONALE DELLO SPIRITO: *GEFÜHL, TRIEB, NEIGUNG E LEIDENSCHAFT*

4.1. IL *PRAKTISCHES GEFÜHL*: LA VOLONTÀ NELLA FORMA DELL'IMMEDIATEZZA

È stato in precedenza mostrato come, mediante l'abitudine, l'anima si determini quale universalità astratta: non più dipendente dall'immediatezza degli stimoli sensoriali, di *Empfindungen* e *Gefühle*, viene così a perdere il proprio essere immediato. L'abitudine è, infatti, per usare le parole di Ludwig Siep, «eine Befreiung der Seele von den "Verwicklungen" in die körperlichen Empfindungen und Affekte»¹. Se, per un verso, l'anima ha iniziato a riempire il vuoto della sua interiorità con contenuti spirituali già formati e provenienti dall'esterno, per l'altro ha trasformato la sua corporeità immediata in immagine, in ritratto della sua idealità. Il vivente, ormai capace di *Empfindungen* e riflessione intenzionale acquisisce, sulla base dell' «abitudine del sentire [*Empfinden*]]»² qualcosa di simile a un bagaglio esperienziale induttivo, in quanto ogni nuova *Empfindung* che le si presenta viene integrata in un possesso che già sussiste. Ed è solo a questo livello, a partire da questa identità non immediata dell'anima, che può emergere l'io propriamente cosciente. Spiega infatti Menegoni che,

nel sentimento di sé come totalità psicofisica l'io non solo tiene avvinte in unità le sue molteplici determinazioni fisiche ed emozionali riferendole all'unità di un individuo, ma anche domina e padroneggia quelle capacità non naturali, che possiede come disposizioni e abilità acquisite mediante esercizio, ed è pertanto sulla base di questo dominio e padroneggiamento che è in grado di rapportarsi ad un'oggettività esterna e indipendente³.

In termini negativi l'io è un'universalità astratta dalle particolari *Empfindungen* che occupano l'anima nella sua immediatezza; in termini positivi, l'io è «identità ideale con sé», pura relazione a sé⁴. Anche l'io, come l'anima, è determinato anzitutto come «universalità astratta», ma cosa distingue l'universalità dell'io da quella dell'anima formata dall'abitudine?

¹ SIEP L., *Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes*, in: *Hegels Theorie des subjektiven Geistes*, cit., pp. 203-226, qui p. 212.

² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 412, p. 421; tr. it., p. 251.

³ MENEGONI F., *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, cit., p. 35

⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 412, p. 421; tr. it., p. 253.

Mediante l'abitudine, l'anima dà un ordine all'esperienza sensoriale; l'io, invece, emerge a un livello ulteriore, come possibilità di conferire un ordine alle molteplici organizzazioni delle esperienze sensoriali. L'anima, con l'abitudine, dà una forma alla molteplicità degli *input* sensoriali; l'io può emergere solo a partire dalla presenza di funzioni di second'ordine che consentano un'organizzazione unitaria delle esperienze sensoriali già ordinate, a un primo livello, dall'abitudine. L'elemento che distingue l'uomo dagli animali non è, quindi, la presenza nel primo dell'abitudine. Anche gli animali, come abbiamo visto, sono in grado di sviluppare delle abitudini mediante cui organizzano le proprie esperienze sensoriali⁵; essi tuttavia non sono in grado di sviluppare livelli di organizzazione maggiore. Ciò che distingue, quindi, l'uomo dall'animale, è la capacità di sviluppare funzioni d'organizzazione di second'ordine che costituiscono le condizioni di possibilità per elevarsi a quell'autodeterminazione della propria soggettività, che caratterizza l'uomo, e che agli animali è preclusa.

Una volta che l'anima s'innalza a coscienza e intelletto, i *Gefühle* si congiungono alla percezione cosciente e alla rappresentazione intelligente⁶. La forma più immediata in cui l'intelligenza può porre il proprio contenuto razionale è il *praktisches Gefühl*, in cui «lo spirito pratico [...] trova se stesso come *singularità* determinata nella sua interna *natura*»⁷. Come spiega Winfield, «feeling becomes practical in this wider mental context when mind registers its own immediate singular response to having an

⁵ Cfr. p. 105 del presente scritto.

⁶ Nello *Zusatz* al § 446 leggiamo che il *Gefühl*, nell'*Enzyklopädie*, è stato precedentemente considerato già due volte: una prima volta è stato esaminato nell'anima, ossia dal punto di vista antropologico, e successivamente nella coscienza, quindi dal punto di vista fenomenologico. Nel primo caso il *Gefühl* (o la *Empfindung* interna) è un trovare, da parte dell'anima, «in se stessa le determinazioni del contenuto della propria natura dormiente» che, proprio per questo, «è senziente». Nel secondo caso, quello della coscienza, il *Gefühl* ne costituisce il «materiale» che si manifesta «nella figura d'un *oggetto indipendente*». Nel caso dello spirito, invece, il *Gefühl* «ha il significato d'essere quella forma che si dà dapprima lo *spirito come tale*». A questo livello, il contenuto del *Gefühl* non è più unilaterale come nell'anima e nella coscienza, ma è «altrettanto *oggettivo* quanto *soggettivo*» e lo spirito ha come scopo di «porlo come unità di soggettività e di oggettività» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 446 Z., pp. 1093-1094; tr. it., pp. 297-298). Cfr. la voce «Gefühl» in COBBEN P. (Hrsg.), *Hegel-Lexikon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, pp. 220-222.

⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 471, p. 469; tr. it., p. 340. Per un'esaustiva analisi dei primi due momenti in cui si articola lo spirito pratico, ossia il «*praktisches Gefühl*» e il «*Trieb*» cfr. PEPERZAK A., *Hegel über Wille und Affektivität. Ein Kommentar zu Enzyklopädie Enz1 §§ 387-392; Enz2 §§ 468-474; Enz3 §§ 468-473*, in: *Psychologie und Anthropologie*, cit., pp. 361-395. Il saggio tiene inoltre conto, come si evince dal titolo, delle differenze che sussistono tra le tre edizioni dell'*Enzyklopädie*, richiamando inoltre l'attenzione sui riferimenti presenti, nei paragrafi dedicati allo spirito pratico, non solo ad Aristotele, ma anche alla tarda Scolastica e a Kant.

aim and perceiving the degree of fulfillment of that aim in the world»⁸. Si tratta, inoltre, di *Gefühle* spontanei e immediati, che il soggetto non sceglie di provare ma che semplicemente “trova” in se stesso come qualcosa che si sottrae – se non proprio del tutto – almeno in gran parte, al suo controllo. Un *praktisches Gefühl* si differenzia inoltre dai *Triebe*, dalle *Neigungen* e dalle *Leidenschaften*, in quanto questi ultimi sono «Formen des Strebens», come spiega Peperzak⁹.

Come abbiamo precedentemente visto, il soggetto può “sentire” una mancanza, una situazione, così come tutto ciò che gli è dato empiricamente. Tuttavia, come precisa Peperzak, «das Gefühl wird aber praktisch, insofern das Empfundene als ein Moment der praktischen Aufgabe des Menschseins erlebt wird»¹⁰. In questo senso il *praktisches Gefühl* differisce profondamente dal *Gefühl* animale, motivo per cui non possiamo paragonare un uomo che si appella esclusivamente ai propri *Gefühle* a un cane, come leggiamo nella *Vorrede a Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft* (1822) di H. Fr. W. Hinrichs¹¹.

Con il *praktisches Gefühl* siamo sul terreno della *Psychologie* hegeliana, una psicologia che non può limitarsi, secondo Hegel, a rappresentare i fenomeni così come questi si danno sul piano dell'osservazione, ma che deve comprenderli nella loro connessione e nel loro sviluppo, facendo corrispondere alla mole cospicua di dati, teorie, osservazioni scientifiche sull'uomo, una chiara e adeguata comprensione della loro unità, intesa quale «unità originaria del concetto»¹². L'autentica essenza dell'uomo, razionale e sensibile, può essere infatti colta, secondo Hegel, unicamente nell'orizzonte aperto da una psicologia che sia autenticamente filosofica, una psicologia che oltrepassi sia l'astratta impostazione della psicologia razionale, sia quella dei fatti di coscienza¹³.

⁸ WINFIELD R.D., *Hegel and Mind. Rethinking Philosophical Psychology*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010, p. 112.

⁹ PEPERZAK A., *Hegels praktische Philosophie*, cit., p. 43.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cfr. HEGL G.W.F., *SEI*, pp. 126-143, qui p. 137.

¹² HEGL G.W.F., *FPG*, p. 211; tr. it., p. 93.

¹³ Entro la cornice della riflessione hegeliana la *Psychologie* riceve una collocazione definitiva soltanto con l'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, dove viene da Hegel situata nella prima parte della *Philosophie des Geistes*, dopo la sezione antropologica e quella fenomenologica, e ha l'onere di presentare lo spirito soggettivo nel suo pieno dispiegamento. Questa sistemazione guadagnata nell'*Enzyklopädie* è tuttavia il risultato, come spiega Leo Lugarini, «di un processo di revisione in campo psicologico, diretto a configurare speculativamente la disciplina in questione» (LUGARINI L., *La riforma hegeliana della psicologia*, in: «Il pensiero», 1974, pp. 1-19, qui p. 1). La psicologia “speculativa” viene infatti lentamente strutturandosi, per un verso grazie al dialogo critico che Hegel instaura, fin da

Ciò perché, entrambe queste prospettive, isolando tra loro le varie facoltà, preparano il terreno per l'assolutizzazione della razionalità non meno che del sentimento, proponendo l'immagine d'un soggetto volente tiranneggiato da una ragione tanto pura quanto astratta o dall'immediatezza del sentire. È proprio nella convinzione che la realtà psichica possa essere colta unicamente nella totalità di un divenire e non isolandone varie parti, che risiede l'elemento caratteristico della *Psychologie* hegeliana. Il rifiuto hegeliano tanto del metodo classificatorio e descrittivo della psicologia tradizionale, quanto della centralità riconosciuta ai fatti di coscienza nella psicologia empirica a lui coeva, è motivato, quindi, dalla necessità di superare una visione della volontà come facoltà isolata, che si congiunge in modo esteriore alle altre. Alla luce di ciò, la decisione d'intitolare "spirito pratico" la sezione dedicata alla volontà è significativa, poiché sottende l'intento hegeliano di differenziare il proprio approccio psicologico da quello tradizionale, mostrando come la volontà non sia una facoltà data, da analizzare e sezionare, bensì un momento del divenire dello spirito soggettivo, quello in cui si fa pratico.

Il farsi pratico dello spirito presuppone, a sua volta, il processo del farsi teoretico, in cui esso si presenta come un'attività «mediante la quale l'oggetto apparentemente *estraneo*»¹⁴ riceve la forma del «mio»¹⁵, ossia diventa qualcosa di intuito, ricordato o rappresentato. Quando, come pensiero, lo spirito teoretico «si sa come ciò che determina il contenuto – che è il suo, altrettanto quanto esso è determinato come essente – è la *volontà*»¹⁶.

giovanissimo, con la psicologia del suo tempo – nel suo versante razionale ed empirico – mentre per l'altro verso è debitrice, oltre che a molti nuclei del pensiero kantiano, anche ad Aristotele che, grazie alla sua profondità speculativa, si pone, agli occhi di Hegel, come il rappresentante di un pensiero più che proficuo in campo psicologico che merita d'esser fatto rivivere. Richiamandosi allo Stagirita Hegel non intende disconoscere i risultati scientifici, quanto piuttosto si propone di evidenziare la carenza filosofica delle riflessioni più moderne in ambito psicologico. Nelle *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* (1827/28) leggiamo che una psicologia autenticamente speculativa è tale perché supera una visione dell'anima come «*estereiore* legame di tutti i diversi tipi di attività» (HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 10; tr. it., p. 101), restituendo la necessità del nesso che costituisce i momenti dello spirito. Se, infatti, la psicologia razionale congiungeva in modo astratto ed esteriore le varie e autonome facoltà dell'anima, grazie all'introduzione del concetto le varie facoltà si mostrano come momenti dello sviluppo dialettico dello spirito. Tra gli studi principali sulla *Psychologie*, oltre ai molti già menzionati, ricordo: DRÜE H., *Psychologie aus dem Begriff. Hegels Persönlichkeitstheorie*, Berlin/New York, de Gruyter, 1976 e HENRICH D. (Hrsg.), *Hegels philosophische Psychologie*, Bonn, Bouvier Verlag, 1979. Ulteriori contributi sul tema verranno citati nel corso di questo capitolo.

¹⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 443 Z., p. 1088; tr. it., p. 288.

¹⁵ HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 4 Z., p. 47; tr. it., pp. 301-302.

¹⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 468, p. 465; tr. it., p. 337. Non fornirò, in questa sede, una dettagliata analisi

È importante ricordare fin da subito che la considerazione psicologica è, per Hegel, una considerazione formale: nel caso dello spirito pratico ha, infatti, per oggetto *Triebe* e *Gefühle* solo in quanto forme dell'autodeterminazione pratica e non le realizzazioni concrete della volontà. L'aggettivo "formale" sta, quindi, a indicare che nella *Psychologie* vengono alla luce, sia per quanto riguarda lo spirito teoretico che quello pratico, le "forme" che assume l'attività dello spirito entro se stesso, lungo il percorso duplice ma convergente, del sapere sé e del produrre il proprio mondo. Per quanto riguarda la volontà, l'analisi di Hegel si propone di mostrare lo sviluppo teso teleologicamente verso la conquista della piena libertà. Questa analisi non culmina, però, in una considerazione dell'agire e delle sue realizzazioni, benché rappresenti, come ha scritto Francesca Menegoni, un'importante riflessione circa il «fondamento comune delle molteplici manifestazioni dell'agire»¹⁷.

La psicologia hegeliana non entra, quindi, nel merito di quello che lo spirito pratico, partendo dalla posizione dei propri scopi, traduce poi in una realtà effettuale, ma si ferma alle soglie della costruzione di un mondo, limitandosi a rendere ragione dei moventi e delle pulsioni che ne stanno a fondamento.

dello spirito teoretico. Mi limito, però, a ricordare che la connessione tra spirito teoretico e pratico – che è per Hegel talmente profonda, che è impensabile che l'uno possa essere concepito indipendentemente dall'altro – compare già durante gli anni jenesi. Nelle lezioni sulla filosofia dello spirito del 1803/1804 Hegel, influenzato da Schelling, vede lo sviluppo dello spirito come un succedersi delle «potenze» del linguaggio e dello strumento, che rappresentano rispettivamente la sfera teoretica e la sfera pratica dell'esperienza della coscienza (cfr. HEGEL G.W.F., *JSI*, pp. 282 ss.; tr. it., pp. 20 ss.). Nel corso su "Logica e metafisica" tenuto nel 1804/1805, la terza e ultima parte della metafisica (la metafisica della soggettività) viene articolata in "io teoretico", "io pratico" e "spirito assoluto" (cfr. HEGEL G.W.F., *JSII*, pp. 161 ss.; tr. it., pp. 155). Ma è solo nelle lezioni sulla filosofia dello spirito del 1805/1806 che la connessione tra spirito teoretico e pratico viene pienamente sviluppata (cfr. HEGEL G.W.F., *JSIII*, p. 185 ss.; tr. it., pp. 69 ss.). Da questo punto di vista, l'articolazione in spirito teoretico e spirito pratico della *Psychologie* nell'*Enzyklopädie* del 1817 potrebbe a prima vista sembrare una ripresa più approfondita della bipartizione jenesi dello "Spirito secondo il suo concetto" in intelligenza e volontà. Essa costituisce tuttavia l'esito cui giunge un lungo percorso speculativo che vede Hegel impegnato a definire compiutamente il profilo strettamente psicologico del volere. Una tappa fondamentale di questo percorso è rappresentata dal *System der besonderen Wissenschaften* (1810/11). Se la prima parte in cui si articola questo sistema tematizza la "Scienza della natura" (§§ 2-64), la seconda parte, dedicata alla "Dottrina dello spirito" (§§ 65-165), documenta infatti la prima esposizione enciclopedica della filosofia dello spirito, la cui articolazione generale viene da Hegel rivista e rielaborata più volte. È già stato messo in luce come Hegel comunicò a Niethammer, proprio in questi anni, l'intenzione di "dare alla luce" una *Psychologie*. Questo annuncio fa pensare che Hegel sia ormai giunto a un livello di elaborazione della psicologia tale da indurlo a progettarne una pubblicazione monografica. Anche sotto questo aspetto, quindi, le lezioni hegeliane sulla filosofia dello spirito del 1810/11 acquistano una certa rilevanza nel quadro dello sviluppo del sistema hegeliano. Su questi temi si vedano l'*Introduzione* e le *Note ai testi* di Paolo Giuspoli all'edizione italiana di HEGEL G.W.F., *SBW*.

¹⁷ MENEGONI F., *Lineamenti per una teoria dell'azione*, in: *Filosofia e scienze filosofiche*, cit., pp. 455-561, qui p. 459.

La prospettiva formale che caratterizza la psicologia hegeliana comporta, quindi, che dal suo ambito venga esclusa ogni valutazione, di ordine morale o giuridico, dei contenuti che la volontà elegge come suoi scopi. In diverse occasioni, infatti, in riferimento ai moventi dello spirito pratico che rinviano alla sfera pulsionale – quali *praktische Gefühle, Triebe, Neigungen e Leidenschaften* – Hegel rimarca questa convinzione: «È fuori luogo, nella trattazione scientifica dei sentimenti [*Gefühle*], invischiarsi in altro che non sia la loro *forma*, e considerarne il contenuto»¹⁸. È, infatti, solo la loro oggettivazione, ossia il loro darsi all'interno di relazioni reali e storiche, a mostrarli nella «loro verità», rendendo possibile un giudizio in merito¹⁹. Del *Gefühl*, leggiamo nel corso di lezioni sulla *Philosophie der Religion* del 1827, «non possiamo dire che è buono o meno, che è giusto e vero, sbagliato o non-vero»²⁰.

Ciò non significa, però, che l'analisi psicologica si mantenga su un piano d'analisi che espunge qualsiasi riferimento ai contenuti scelti dalla volontà. Pur non operando una disamina né una valutazione etica della concreta e specifica materia delle volizioni, Hegel fa emergere, di volta in volta, l'aspetto caratteristico dei diversi contenuti che la volontà assume come fini, sia quando, nella forma dell'immediatezza, di presenta come *praktisches Gefühl* che quando, nel *Trieb*, si pone come tendenza che opera in vista della propria oggettivazione e soddisfazione.

Emerge così un elemento che aiuta a comprendere meglio in che senso Hegel parli, a livello dello spirito pratico, di contenuti della volontà meramente formali. Nei paragrafi introduttivi alla *Psychologie* enciclopedica, evidenzia che il «volere, spirito pratico [...] è dapprima anch'esso formale, ha un contenuto come *soltanto suo*»²¹. Avendo a che fare «soltanto con autodeterminazioni», ha a che fare certo con il «suo proprio materiale», con i frutti della propria attività entro se stesso, ma questa è «ancora formale»²². Il contenuto della volontà è quindi contrassegnato, a questo livello, dalla forma della soggettività: il comportamento pratico muove, infatti, dai propri «*scopi ed*

¹⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 471 *Anm.*, p. 469; tr. it., p. 341.

¹⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 474 *Anm.*, p. 472; tr. it., p. 347.

²⁰ HEGEL G.W.F., *VPR I*, p. 287; tr. it., p. 328. Sulla trattazione del *Gefühl* nei corsi di lezioni berlinesi sulla *Philosophie der Religion* cfr. il capitolo 5.4. intitolato *La critica alla Gefühlstheologie di Schleiermacher*.

²¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 443, p. 438; tr. it., p. 288.

²² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 444, p. 438; tr. it., pp. 289-290.

interessi» e da «determinazioni soggettive»²³ che, grazie all'azione, verranno successivamente rese qualcosa di oggettivo. Queste determinazioni e questi scopi, avendo tutti la forma del “suo”, non si identificano ancora con «la ragione sviluppata»²⁴, con l'universale. Di conseguenza, «nella sfera pratica [...] l'elemento soggettivo non possiede ancora alcuna vera oggettività, poiché esso, nella propria immediatezza, non è qualcosa di assolutamente universale, di essente in sé e per sé, ma qualcosa di appartenente alla singolarità dell'individuo»²⁵. Questo suo “formalismo” è precisamente l'elemento che costituisce il limite dello spirito pratico, per superare il quale esso dovrà liberare «la sua volizione dalla sua soggettività, scorgendo in essa la forma unilaterale del proprio contenuto»²⁶. E questo può avvenire unicamente quando lo spirito pratico fa della «libertà la propria determinatezza»²⁷, ossia quando diviene spirito libero, unione di intelligenza e volontà. Solo così lo spirito avrà come scopo e determinazione la propria essenza e supererà «il formalismo, l'accidentalità e la limitatezza del precedente contenuto pratico»²⁸.

Tornando, dopo questa digressione, alla considerazione del *praktisches Gefühl*, che nella *Psychologie* rappresenta il primo grado lungo «la via della volontà, per farsi spirito oggettivo, [...] volontà pensante»²⁹, vorrei porre in evidenza che solo a questo livello, entro la cornice della *Psychologie*, i *Gefühle* si approssimano notevolmente a quelle che i filosofi contemporanei definiscono “emozioni”. Il filosofo canadese Ronald de Sousa, ad esempio, descrive le emozioni come modelli fissi utili a determinare importanza e urgenza degli oggetti dell'attenzione e a elaborare strategie inferenziali³⁰. Similmente per Hegel i *praktische Gefühle* forniscono al soggetto due tipi di informazioni inseparabili tra loro: informazioni, per così dire, “neutrali” sul mondo circostante e sull'universo interno all'organismo stesso e, contemporaneamente,

²³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 444 Z., p. 1088; tr. it., p. 289. Cfr. anche HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 4 Z., p. 47; tr. it., p. 302.

²⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 469, p. 466; tr. it., p. 338.

²⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 444 Z., p. 1090; tr. it., p. 291.

²⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 443, p. 438; tr. it., p. 288. Nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* leggiamo che «la volontà immediata è formale, a cagione della differenza della sua forma e del suo contenuto; [...] il contenuto non è ancora il contenuto e l'opera della sua libertà» (HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 13, p. 37; tr. it., pp. 36-37).

²⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 469, p. 466; tr. it., p. 338.

²⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 481, p. 476; tr. it., p. 350.

²⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 469, p. 406; tr. it., p. 338.

³⁰ Cfr. DE SOUSA R., *The Rationality of Emotions*, cit., p. 337.

informazioni valutative – sotto forma di *Gefühle* più o meno intensi di piacere e dispiacere – circa il fatto se il mondo esterno e interno del corpo si accordano con il fine e lo scopo del mantenimento della salute corporea e, più in generale, con la conservazione dell'individuo e della specie³¹. I *praktische Gefühle* si fondano quindi, per Hegel, su una percezione e una valutazione cognitiva degli stimoli provenienti dal mondo circostante in relazione agli scopi del soggetto, sono orientati verso un oggetto e si configurano come moventi dell'agire: in quanto spingono il soggetto a uscire dalla propria soggettività e a protendersi verso l'esterno, sono vissuti come risposte che egli dà alla realtà esterna, con cui è posto in relazione.

Poiché non vi è, con questo mondo esterno, una semplice relazione istintiva, ma un'autodeterminazione consapevole secondo fini³², possiamo individuare la presenza del “dover essere” (*Sollen*) come tensione alla convergenza tra gli scopi che il volere si pone, anche a livello naturale e immediato, e la realtà esterna. Il riferimento al “dover essere” è la via che permette a Hegel di distinguere vari tipi di *praktische Gefühle*:

Piacere, gioia, dolore ecc., vergogna, pentimento, soddisfazione ecc., sono da un lato soltanto modificazioni del sentimento pratico formale in generale, ma d'altro lato, per il loro contenuto, che costituisce la determinatezza del loro dovere, sono diversi³³.

³¹ Scrive, in proposito, Damasio: «La grande diffusione delle emozioni durante lo sviluppo e poi nell'esperienza quotidiana di fatto collega ogni oggetto e ogni situazione della nostra esperienza, in virtù del condizionamento, ai valori fondamentali della regolazione omeostatica: la ricompensa o la punizione, il piacere o il dolore, l'avvicinamento o l'allontanamento, il vantaggio o lo svantaggio personale e, inevitabilmente, il bene (nel senso della sopravvivenza) o il male (nel senso della morte)». Le emozioni sono quindi «complicate collezioni di risposte chimiche e neurali, che formano una configurazione» (DAMASIO A.R., *Emozione e coscienza*, cit., pp. 78 e 70). Esse hanno una funzione regolatrice che porta alla creazione di circostanze vantaggiose per la sopravvivenza dell'organismo e la sua omeostasi. «A mio giudizio, il vincolatissimo flusso e riflusso degli stati interni dell'organismo, che dal cervello è controllato con meccanismi innati e nel cervello è incessantemente segnalato, costituisce lo sfondo della mente e, in maniera più specifica, il fondamento dell'entità elusiva denominata sé. Ritengo anche che questi stati interni – che si presentano in una gamma di valori che ha poli come il dolore e il piacere che sono provocati da oggetti ed eventi interni o esterni – divengano involontari significanti non verbali della giustezza o meno delle situazioni rispetto all'insieme dei valori di riferimento dell'organismo» (*ivi*, p. 46). Damasio definisce, quindi, con il termine “emozione”, determinate attività che si svolgono all'interno dell'organismo. I corrispondenti *Gefühle* ed *Empfindungen* interne di piacere e dispiacere, le convinzioni, le valutazioni, così come i desideri e le disposizioni all'azione non sono quindi per lui, come per molti altri, componenti costitutive delle emozioni.

³² Peperzak evidenzia che «das Gefühl, das in diesem Kontext auftritt, ist zwar unmittelbar da, ein “Sein”, aber dennoch ist es ein *Sich-fühlen*. Im Gegensatz zum Tier, ist der Mensch gekennzeichnet durch eine Art des Fühlens, die nicht natürliche Bewegungen und vitale Prozesse auslöst, sondern eine leibhaftige und psychische (Vor-)Form des autonomen Bestimmens durch ein Selbst ist» (PEPERZAK A., *Hegels praktische Philosophie*, cit., p. 34).

³³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 472 *Anm.*, p. 469; tr. it., p. 342.

I *Gefühle* positivi, quali piacere, gioia, soddisfazione, così come quelli negativi, come dolore, paura, vergogna e pentimento, sono valutazioni cognitive semplici che indicano la corrispondenza o la mancata corrispondenza tra l'essere dell'organismo (il suo *Sein*, ossia lo stato attuale in cui versa il soggetto) e il suo dover essere (*Sollen*), e che lo inducono ad agire in un determinato modo. Questi *praktische Gefühle*, che con un linguaggio contemporaneo potremmo definire *Gefühle* “valutativi” – in quanto implicano una valutazione, sia riguardo allo stato in cui versa il soggetto, sia riguardo a cose e situazioni – si differenziano inoltre tra loro a seconda dell'intensità e del grado di determinatezza e di coscienza.

Nello *Zusatz* al § 472 leggiamo che il *Gefühl*, «del tutto soggettivo e superficiale»³⁴, del piacevole (*Gefühl des Angenehmen*) e dello spiacevole (*Gefühl des Unangenehmen*) rientra in una prima categoria di *praktische Gefühle*, che Peperzak chiama «hedonistische Gefühle»³⁵. Questo tipo di *Gefühle* viene alla luce nel bisogno (*Bedürfniss*), che indica ciò che “deve essere” in base all'autodeterminazione naturale. La volontà non è, infatti, nel *praktisches Gefühl*, solo autodeterminazione interiore posta dalla sua stessa natura, bensì è anche un'esistenza affetta in modo immediato da ciò che è esterno. Il bisogno va quindi soddisfatto, ossia accordato con ciò che proviene dall'esterno, con l'esistenza.

Hegel comprende, infatti, questo tipo di *Gefühle* come il “sentire” il rapporto sussistente tra i bisogni e i desideri del soggetto da un lato (per esempio il bisogno di mangiare) e gli oggetti del bisogno o del desiderio dall'altro lato. In quanto determinazione del Sé immediato orientata verso uno scopo, questo *Gefühl* contiene un dovere: “voglio, devo mangiare!”. Tuttavia non necessariamente il bisogno espresso dal soggetto verrà soddisfatto: sussiste pur sempre la possibilità che non trovi il cibo con cui nutrirsi.

Consideriamo l'alterazione dell'omeostasi che consegue a un periodo di digiuno. Alla luce di questo esempio vediamo che il bisogno di mangiare non soddisfatto viene valutato negativamente e rappresentato mediante *Gefühle* spiacevoli più o meno intensi: «Il piacevole e lo spiacevole», come leggiamo nelle *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* del 1827/28, «sono già un giudicare, un confrontare della determinatezza,

³⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 472, p. 469; tr. it., p. 342.

³⁵ Cfr. PEPERZAK A., *Hegels praktische Philosophie*, cit., p. 49.

nella quale io sono immediatamente, con la mia determinatezza che è interiore, con un dover essere»³⁶. Similmente, nello *Zusatz* al § 401 dell'*Enzyklopädie* si ribadisce che il *Gefühl* del piacevole e dello spiacevole sono un «confronto, più o meno intrecciato con la riflessione, della sensazione [*Empfindung*] esterna con la nostra natura determinata in sé e per sé, la cui soddisfazione o insoddisfazione ad opera di un'affezione [*Affektion*], rede quest'ultima, nel primo caso, *piacevole*, nel secondo *spiacevole*»³⁷.

Vero è che uno spirito pratico che si autodetermina a partire dall'avvertimento di un bisogno sembra assai distante dall'idea di una volontà che liberamente si pone dei fini da realizzare. Bisogna tuttavia ricordare che per Hegel «i bisogni, gli impulsi, sono gli esempi più prossimi di fine; sono la contraddizione *sentita* [*geföhlt*], che ha luogo all'*interno* del soggetto vivente, e sfociano nell'attività che consiste nel negare questa negazione che è ancora semplice soggettività»³⁸. Nella convinzione che, quando si parla di fine, non si debba «pensare subito alla forma o soltanto alla forma nella quale il fine è nella coscienza come determinazione data nella rappresentazione»³⁹, Hegel separa dall'attività rappresentatrice della coscienza il concetto di fine⁴⁰, consentendo così di individuare l'esistenza di fini anche su piani più immediati e semplici. La dialettica tra il bisogno e la sua soddisfazione, che agisce a livello del *praktisches Gefühl*, si presenta, infatti, già nell'organismo animale e costituisce il motore dell'*Assimilationsprozess*. L'animale, infatti, diversamente dalla pianta, «sente» la mancanza, il bisogno, ed è in grado di operare affinché questo venga soddisfatto, ingenerando una relazione pratica con l'ambiente circostante, regolata dall'*Instinkt*. Se però il sentire (*fühlen*), nel caso dell'animale, è un momento di un processo vitale organizzato secondo una «attività finalistica operante in modo inconsapevole»⁴¹, ossia secondo l'*Instinkt*, nel caso dell'uomo è una modalità del relazionarsi pratico che attiene alla dimensione spirituale e psichica della consapevolezza di sé. Ciò si evince anche dal significato che assume il

³⁶ HEGEL G.W.F., *VPD (Erd)*, p. 251; tr. it., p. 335.

³⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 *Z.*, p. 995; tr. it., p. 168.

³⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 204 *Anm.*, p. 210; tr. it., p. 430.

³⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 204 *Anm.*, p. 210; tr. it., p. 430.

⁴⁰ Spiega Chiereghin che «il legame tra fine e sua rappresentazione, da Kant così frequentemente ribadito, è indubbiamente presente ai livelli dell'attività in qualche modo cosciente, ma ciò non deve impedire di scorgere la presenza del fine anche a livelli assai più elementari» (CHIEREGHIN F., *Teleologia e idea della vita*, cit., p. 222).

⁴¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 360 *Anm.*, p. 361; tr. it., p. 484.

bisogno che, nel caso del soggetto umano, è espressione antropologica della volontà, mentre la sua soddisfazione è fonte di piacere⁴².

In questa prima forma di *praktisches Gefühl* la volontà sente come suo dovere quello di accordare con la realtà un contenuto determinato dalla propria natura interiore. Se questo accordo si dà – e che si dia è del tutto accidentale – e la volontà realizza la propria autodeterminazione, avremo il *Gefühl* del piacevole (il soggetto riesce a procurarsi del cibo), in caso contrario quello dello spiacevole (il soggetto non riesce a procurarsi il cibo).

Questo il motivo per cui è possibile, secondo Hegel, individuare a livello del *praktisches Gefühl* sia la presenza del “dover essere”, sia l’origine del male⁴³, «nella misura in cui per “male” [*Übel*] s’intende in primo luogo soltanto lo spiacevole ed il dolore [*Schmerz*]»⁴⁴. Il male, infatti, «non è che l’inadeguatezza dell’essere rispetto al dover essere»⁴⁵. Si parla quindi di “male” o, per dirla con un’espressione non hegeliana, di “emozioni negative”, quando le cose non sono così come dovrebbero essere.

Il “dover essere”, sul quale tornerò successivamente in modo più approfondito, inteso quale tensione che nasce da un *Gefühl* di inadeguatezza della propria autodeterminazione interiore rispetto alla situazione contingente, è presente già a livello del *praktisches Gefühl* ed è quindi una tensione che informa di sé tutti i momenti in cui si realizza lo spirito pratico⁴⁶. Secondo Hegel – che in ciò si distanzia da Kant per il quale, «per quante possano essere le ragioni naturali che mi spingono al *volere*, e per quanti possano essere gli stimoli sensibili, essi non possono mai produrre il *dovere*»⁴⁷ –

⁴² «La soddisfazione [*Befriedigung*] mette pace tra il soggetto e l’oggetto, in quanto l’elemento oggettivo che nella contraddizione ancora presente (- il bisogno) si trova *oltre*, viene pure superato mediante l’unione con l’elemento soggettivo» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 204 *Anm.*, p. 210; tr. it., p. 430).

⁴³ Cfr. MENEGONI F., *Il problema dell’origine del male in Hegel*, in: «Verifiche», 23, 3-4, 2004, pp. 284-315.

⁴⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 472 *Anm.*, p. 469; tr. it., p. 342. Riprendendo una distinzione proposta da Kant nella *Kritik der praktischen Vernunft*, Hegel parla di male come “*Übel*” quando intende designare il dolore o comunque tutto ciò che pertiene il *Gefühl* dello spiacevole, mentre di male come “*Böse*” quando si riferisce alla coscienza morale, come apprendiamo leggendo quanto egli scrive nella *Anmerkung* al § 139 delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 139, pp. 121-122; tr. it., pp. 126-127). Prima di Hegel, Kant aveva infatti distinto “*Übel*” e “*Böse*”, collegando quest’ultimo con l’imperativo categorico, mentre “*Übel*” (come pure “*Wohl*”), con gli imperativi ipotetici della felicità.

⁴⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 472 *Anm.*, p. 469; tr. it., p. 342.

⁴⁶ Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 470, p. 467; tr. it., pp. 339-340. Secondo Kant il “dover essere” esprime, invece, «un’azione possibile, il cui fondamento non è altro che un semplice concetto» e, nel caso dell’etica, la forma in cui si dà all’uomo la legge morale (cfr. KANT I., *Critica della ragion pura*, tr. it. a cura di C. Esposito, Milano, Bompiani, 2004, A 547-548, B 575-576, p. 805).

⁴⁷ *Ivi*, A 548, B 576, pp. 805-807. Essi potranno produrre, continua Kant, «solo un volere che è ben lungi

laddove c'è un'autodeterminazione consapevole secondo fini, e non una mera relazione istintiva con il mondo esterno, là è presente il “dover essere” e il *Gefühl* dell'accordo (piacevole) o del disaccordo (spiacevole) tra l'esistenza e le diverse e soggettive autodeterminazioni dello spirito pratico. Questo *Gefühl*, così come il “dover essere”, può insorgere esclusivamente a quel livello della vita dello spirito in cui emerge il principio della soggettività: «In ciò che è morto non c'è male né dolore, poiché nella natura inorganica il concetto non si oppone frontalmente al proprio essere determinato, e, nella differenza, non rimane ad un tempo come soggetto di questo. Nella vita, invece, ed ancor più nello spirito, è presente questa immanente differenziazione, e da essa si origina un *dover essere*; e questa negatività, questa soggettività, l'Io, la libertà, sono i principi del male e del dolore»⁴⁸.

Vi sono poi quei *praktische Gefühle* il cui contenuto proviene dall'intuizione (*Anschauung*) o dalla rappresentazione (*Vorstellung*), e che si rivolgono a un oggetto determinato, quali diletto, gioia, dolore, paura, ma anche angoscia e speranza. Nel corso di lezioni sulla *Philosophie der Religion* tenuto nel 1824 Hegel osserva, infatti, che il contenuto del *Gefühl* non necessariamente è «ciò che è reale, effettivo, veramente essente, bensì anche ciò che è inventato, completamente falso, immaginario», ciò che deriva, quindi, da credenze e convinzioni del soggetto. Conseguentemente, in *Gefühle* quali la speranza, ma anche nella paura, vi sono «immediatamente cose che non esistono ancora in generale, che forse non esisteranno mai»⁴⁹. A proposito del “dover essere” implicato da questo tipo di *praktische Gefühle*, Inwood evidenzia che, *Gefühle* quali gioia, diletto e contentezza, per fare alcuni esempi, insorgono «when the current state of affairs conforms to the ought [*Sollen*] involved in my feeling», mentre il dolore emerge «when it does not conform to my feeling»⁵⁰.

dall'essere necessario ed anzi è sempre condizionato: un dovere a cui il dovere espresso dalla ragione contrappone misura e scopo, se non divieto e autorità» (*ivi*, A 548, B 576, p. 807).

⁴⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 472 *Anm.*, p. 470; tr. it., pp. 342-343.

⁴⁹ HEGEL G.W.F., *VPR I*, p. 177; tr. it., p. 225.

⁵⁰ INWOOD M., *A Commentary*, cit., p. 528. Barbara Merker scrive, in proposito, che «im Unterschied zu den vorpropositionalen Affekten, die die Bedeutung der registrierten Außen- und Innenwelt für da Telos des Organismus anzeigen sollen, haben die propositionalen Emotionen einen Gehalt, den sie, gemessen an unterschiedlichen Typen von Normen, mittels positiver oder negativer Gefühle bewerten, die “das Gefühl des Angenehmen oder des Unangenehmen an Bestimmtheit übertreffen”. In allen diesen Fällen haben die Gefühle die Funktion, die in unterschiedlichen Formen repräsentierte Außen- und Innenwelt des Organismus am Maß der den jeweiligen Formen zugehörigen Normen zu bewerten» (MERKER B., *Jenseits des Hirns. Zu Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, in: B. Merker, G. Mohr, M. Quante

Questi *Gefühle*, che Ludwig Siep definisce «die eigentlichen Affekte»⁵¹, hanno a loro fondamento – diversamente da quanto avviene nel caso dei *Gefühle* di piacevole e spiacevole – una valutazione di fatti e circostanze (per esempio riguardo a un'offesa, una minaccia, un'approvazione, ecc.)⁵². Essi contengono, inoltre, un grado più elevato di determinatezza soggettiva e un *Selbstgefühl* più pronunciato, come emerge dalla definizione hegeliana del *Gefühl* di paura: nella paura, leggiamo infatti, «ho sentimento [*Gefühl*] di me stesso ed insieme d'un male che minaccia di distruggere tale sentimento»⁵³. A scatenare la paura non è quindi tanto l'avvertimento di qualcosa che minaccia di distruggere l'autoconservazione, come sostenevano Aristotele e Hobbes⁵⁴, ma che mina il *Selbstgefühl*. A questo proposito è utile volgere lo sguardo alle considerazioni che troviamo nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* berlinesi. Nel corso di lezioni del 1827 leggiamo che il *Gefühl* è «sentimento [*Gefühl*] di un contenuto e contemporaneamente sentimento di sé [*Selbstgefühl*]»; «quando lo proviamo siamo coinvolti anche personalmente, soggettivamente, secondo la nostra particolarità»⁵⁵. E, poiché la particolarità del soggetto è la sua corporeità, il *Gefühl* «appartiene anche a questo lato della corporeità»⁵⁶, come abbiamo visto a proposito delle *Empfindungen* interiori. Nel *Gefühl*, leggiamo infatti nel corso del 1827, «anche il sangue ribolle, e sentiamo il nostro cuore riscaldarsi»⁵⁷. È questo un aspetto importante, perché evidenzia, ancora una volta, che per Hegel i *Gefühle* proposizionali sono stati complessi che combinano diversi sistemi di rappresentazione sia mentali che organici. Da una parte implicano, infatti, disposizioni teoretiche, pratiche e valutative, come ad esempio la credenza che un serpente si stia avvicinando e minacci la vita o la salute del soggetto, e il desiderio razionale o il tentativo di evitarlo. Dall'altra però, componenti costitutive dei *praktische Gefühle* sono, secondo Hegel, anche stati di attivazione

(hrsg. von), *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn, Mentis, 2004, pp. 140-167, qui pp. 156-157).

⁵¹ SIEP L., *Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität*, cit., p. 217.

⁵² Cfr. ARISTOTELE, *Retorica*, in: M. Zanatta (a cura di), *Retorica e Poetica*, Torino, UTET, 2004, pp. 13-378, qui II, 1, 1377 b, 16 – 1378 a, 31, pp. 225-227.

⁵³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 472 Z., p. 1115; tr. it., p. 344. Per un'analisi del *Gefühl* di paura in Hegel cfr. MAURER C., *Verso la libertà dello spirito*, cit..

⁵⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Retorica*, II, 5, 1382 a, 20 – 1383 b, 11, pp. 240-245; HOBBS T., *Sul cittadino*, tr. it. a cura di N. Bobbio, Torino, Utet, 1948, I, 13, pp. 84-87 e ID., *L'uomo*, in: A. Negri (a cura di), *Elementi di filosofia. Il Corpo – L'uomo*, Torino, Utet, 1972, pp. 491-631, qui XII, 3, p. 603.

⁵⁵ HEGEL G.W.F., *VPR I*, p. 286; tr. it., p. 327.

⁵⁶ HEGEL G.W.F., *VPR I*, p. 286; tr. it., pp. 327-328.

⁵⁷ HEGEL G.W.F., *VPR I*, p. 286; tr. it., p. 328.

fisiologica⁵⁸. Alterazioni dell'omeostasi corporea, quali ad esempio l'accelerazione o il rallentamento del battito cardiaco, la contrazione dei muscoli, l'alterazione dei vasi sanguigni e della pelle, crampi allo stomaco e problemi digestivi, l'aumento o il calo della temperatura, la sudorazione, il pallore e il rossore, cambiamenti nella postura corporea e nella velocità dei movimenti degli occhi, sospirare, singhiozzare, ridere e piangere sono, secondo Hegel, tutti fenomeni “emotivi” che concernono in parte gli organi interni e, in parte, l'intero corpo.

Hegel – proprio come Damasio – esprime, ancor più esplicitamente rispetto a Bichat, la convinzione che i diversi tipi di attività organiche non siano rigidamente separati tra loro. Per esempio, le attività “animali” – che tra le tante cose producono o sono rappresentazioni del mondo esterno – vengono rappresentate nelle attività “organiche” che rappresentano il corpo. La somatizzazione dei *Gefühle* s'impadronirà quindi, secondo Hegel, «più o meno immediatamente dell'intero organismo, poiché, in questo, tutti gli organi e tutti i sistemi formano tra di loro un'unità vivente. Non si può tuttavia negare che le sensazioni [*Empfindungen*] interne, secondo la diversità del loro contenuto, abbiano al tempo stesso un organo *particolare* nel quale si somatizzano in primo luogo e di preferenza»⁵⁹.

Oltre alla paura, nello *Zusatz* al § 472 sono definiti anche i *Gefühle* di gioia, contentezza, allegria e spavento: «La gioia consiste nel sentimento [*Gefühl*] della singola approvazione del mio venir determinato in sé e per sé, con un singolo avvenimento, con una cosa od una persona»⁶⁰. A seconda poi della durezza e dell'intensità dell'approvazione possiamo avere la contentezza o l'allegria: «La contentezza [...] è più un'approvazione *durevole, tranquilla*, non intensa. Nell'allegria si mostra un'approvazione più vivace»⁶¹. Nello spavento, infine, «sento l'improvviso disaccordo di un qualcosa di esterno con il mio positivo sentimento di me [*Selbstgefühl*]»⁶².

⁵⁸ Questi statti di attivazione fisiologica o *arousal*, che secondo alcuni teorici delle emozioni – si pensi a William James – valgono da soli a definire un'emozione, sono stati diffusamente trattati alle pp. 67-68 del presente scritto.

⁵⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 1000; tr. it., p. 173.

⁶⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 472 Z., p. 1115; tr. it., p. 344.

⁶¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 472 Z., p. 1115; tr. it., p. 344.

⁶² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 472 Z., p. 1115; tr. it., p. 344.

Diversamente rispetto al bisogno, in cui la volontà ha come proprio contenuto una determinatezza interiore, propria della sua stessa natura, in questa tipologia di *praktische Gefühle* si realizza una relazione più determinata e, contemporaneamente, più complessa, che possiamo definire di natura affettiva.

La rappresentazione di un pericolo o la convinzione che vi sia una minaccia imminente, per esempio, non sono un contenuto immanente alla volontà, ma un contenuto che viene allo spirito pratico dall'esterno, e con cui s'instaura una relazione che è anche una reazione pratico-affettiva al pericolo che «minaccia di distruggere»⁶³ il *Selbstgefühl*.

Se, infatti, il *Gefühl* del piacevole che un soggetto ricava dal mangiare una mela non insorge dalla sua convinzione che sta mangiando proprio una mela, ma è un *Gefühl* “soggettivo e superficiale” che consegue al bisogno, che egli prova, di saziarsi in generale (e non, necessariamente, di saziarsi con una mela), la gioia che consegue, ad esempio, all'ottenimento di un successo lavorativo o di un buon voto, dipende invece più dalla convinzione del soggetto di aver lavorato bene o studiato tanto, che da determinate *Empfindungen* localizzabili con precisione. Questo perché il contenuto di un *Gefühl* quale la gioia, deriva appunto dall'intuizione e dalla rappresentazione, ossia da valutazioni che il soggetto fa di cose e situazioni. Ciò è maggiormente evidente nel caso della paura, in cui le *Empfindungen* immediate di un soggetto possono essere anche intrinsecamente piacevoli, turbate però dalla convinzione che vi siano, ad esempio, dei serpenti velenosi nelle vicinanze. Lo spavento coglie invece il soggetto quando indentifica l'animale che si sta avvicinando come un serpente velenoso, valutando come pericoloso il comportamento dell'animale sulla base della rappresentazione che egli ha dei serpenti. Tutti questi *Gefühle* insorgono, quindi, come risposte a determinate situazioni: sono conseguentemente episodici e generano una relazione contingente con il mondo esterno.

Prima di passare ad analizzare l'ultima specie di *praktische Gefühle* individuata da Hegel vorrei porre in evidenza come il filosofo non esplori questi *Gefühle* in tutta la loro complessità: la definizione che offre della paura, ad esempio, non considera la paura per l'incolumità altrui. A questa obiezione Hegel potrebbe plausibilmente

⁶³ HEGL G.W.F., *Enz C*, § 472 Z., p. 1115; tr. it., p. 344.

risponderebbe che la paura è *in primis* paura per se stessi, per qualcosa che minaccia di distruggere il sentimento di sé di un soggetto, e che la paura per l'incolumità altrui implica una paura per se stessi (come, ad esempio, la paura di perdere una persona amata). La sua descrizione della gioia, per fare un altro esempio, non distingue tra la gioia che deriva da un esito che il soggetto ha aspettato a lungo, come l'esito positivo di un esame atteso con ansia, e la gioia derivante da un evento inaspettato, come trovare dei soldi per strada.

Ma ciò che importa davvero sottolineare è il fatto che, poiché l'organismo "contiene" e conserva in sé un gran numero di informazioni concernenti il suo mondo esteriore e interiore presente e passato, la genesi dei *Gefühle* e dei desideri non è determinata sempre ed esclusivamente dalla situazione attuale in cui versa il soggetto e dal contesto in cui si trova, ma anche dalla sua biografia e dalla storia dell'organismo, né è mai totalmente trasparente⁶⁴.

Vi è, infine, un'ultima tipologia di *praktische Gefühle* su cui Hegel si sofferma diffusamente in tutte le edizioni dell'*Enzyklopädie*, e che riguardano il diritto, la morale, l'eticità e la religione – ma anche vergogna e pentimento, in quanto hanno «una base etica»⁶⁵. Vergogna e pentimento, oggi annoverate tra le "emozioni complesse" o "secondarie", vengono da Hegel definite, rispettivamente, come il *Gefühl* di dover essere altrimenti da come si è, e il *Gefühl* del disaccordo tra quello che ho fatto e quello che avrei dovuto fare, secondo «il mio *dovere*, o anche solo il mio *vantaggio*»⁶⁶.

Ciò che distingue questi *Gefühle*, che con un linguaggio contemporaneo potremmo definire "*Gefühle morali*", da *Gefühle* quali, ad esempio, la gioia, la paura, il piacere, il dolore, ecc., – che nel linguaggio contemporaneo sono definite "emozioni di base" o "primarie"⁶⁷ – non risiede esclusivamente nei loro oggetti, bensì nell'esperienza valutativa che facciamo di questi oggetti. *Gefühle* concernenti il diritto o la religione vengono, infatti, sentiti più a livello intellettuale, diversamente da *praktische Gefühle* appartenenti al secondo tipo, i quali, per essere sentiti, devono implicare anche delle modificazioni a livello corporeo.

⁶⁴ Anche su questo punto la concezione hegeliana si approssima notevolmente a quanto hanno affermato alcuni contemporanei teorici delle emozioni (cfr. DE SOUSA R., *The Rationality of Emotions*, cit.; WOLLHEIM R., *On the Emotions*, New Haven/London, Yale University Press, 1999).

⁶⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 472 Z., p. 1115; tr. it., p. 344.

⁶⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 472 Z., p. 1115; tr. it., p. 344.

⁶⁷ Sulle "emozioni primarie" cfr. la nota 56 a pp. 111-112.

Inoltre, *Gefühle* quali quelli di gioia o di paura sono determinati da oggetti esterni, come ad esempio un pericolo imminente, buoni voti o un successo lavorativo. Il contenuto dei “*Gefühle* morali” è, invece, un contenuto posto dal pensiero, dal razionale: il soggetto prova, ad esempio, vergogna quando acquisisce la consapevolezza di essere in un certo modo e, contemporaneamente, sa che dovrebbe essere altrimenti. Questi *Gefühle* non hanno, quindi, la loro fonte in null’altro se non nell’intelligenza stessa, in ciò che costituisce l’essenza della libertà del soggetto. Nelle *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* (1827/28) leggiamo che queste determinazioni

Dio [...] le ha piantate nel cuore, il cuore, che è (l’uomo) stesso, e esse non provengono dall’esterno, piuttosto questo determinato contenuto è per natura il mio. [...] Un cuore puro, ben disposto nei suoi sentimenti, sente questo in maniera istintiva, per come *appare* (<perciò> il cuore deve essere *educato* a ciò) – sente per così dire <in> guisa immediata il giusto, e in quanto io stesso sono il giusto, io faccio ciò che trovo nel mio cuore⁶⁸.

Che il contenuto del *Gefühl* sia quindi giuridico, etico o religioso, non dipende affatto dalla forma del *Gefühl* – come è già stato messo in luce a proposito di quelle *Empfindungen* interiori che si riferiscono ad un “universale”⁶⁹ – bensì dall’educazione del singolo, dalla sua intelligenza, che pone tale contenuto nella forma del *Gefühl*. Questi *Gefühle* che, con un’espressione della filosofa britannica Gabriele Taylor possiamo definire “emozioni di autovalutazione”⁷⁰, permettono al soggetto di valutare le proprie esperienze emotive e disciplinano le identità morali dei soggetti. Con un linguaggio contemporaneo possiamo, infatti, dire che vergogna e pentimento, così come invidia, indignazione, gelosia e disprezzo, sono emozioni connesse alla dimensione “giusto/sbagliato” piuttosto che a quella “piacere/dispiacere”. Queste emozioni, inoltre, essendo rivolte, come sottolinea lo psicologo statunitense Silvan Tomkins⁷¹, al controllo e all’inibizione del comportamento, gettano le basi per una vita di carattere morale, e sono conseguentemente chiamate, dagli attuali studi, “emozioni morali”⁷². Altrimenti

⁶⁸ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 244-245; tr. it., p. p. 330.

⁶⁹ Cfr. le pp. 73-74 del presente scritto.

⁷⁰ Cfr. TAYLOR G., *Pride, Shame and Guilt: Emotions of Self-Assessment*, New York, Clarendon Press, 1985.

⁷¹ Cfr. TOMKINS S.S., *Affect, Imagery, Consciousness. The Negative Affects: Anger and Fear*, cit., vol. III, 1982.

⁷² Cfr. GIBBARD A., *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1990; HAIDT J., *The Moral Emotions*, in: R.J. Davidson, K.R. Scherer, H.H. Goldsmith (eds.), *Handbook of*

detto, quelli che erano meri tratti caratteriali possono ora essere incorporati nella disposizione etica del soggetto. Questo il motivo che induce Peperzak ad affermare che «die Hegelsche Entfaltung der Psychologie des Willens ist zu gleicher Zeit die Grundlegung einer Moralphilosophie», poiché è la *Psychologie* che analizza l'originario e fondamentale “dover essere” che è inseparabile dalla soggettività concreta⁷³.

Il riconoscimento dell'esistenza di *Gefühle* che, esprimendo un contenuto razionale e quindi universale, ineriscono a sfere quali quella della religione, della moralità e del diritto, induce Hegel ad affrontare la questione – centrale per la struttura dello spirito pratico – concernente il rapporto che sussiste tra la forma del *Gefühl* e questi contenuti. In altri termini: è un rapporto necessario, perché solo se sentiti questi contenuti possono costituire un movente per la determinazione pratica della volontà? A tal proposito è importante ricordare che, se già durante gli anni giovanili si era soffermato sul problema relativo ai moventi del volere e sul ruolo del *Gefühl* per il determinarsi pratico del volere morale⁷⁴, riflettendo intorno a tale questione, Hegel, deve necessariamente confrontarsi con un dibattito assai più ampio che, influenzato anche dalle teorie dei moralisti anglosassoni⁷⁵, vede contrapporsi, in Germania,

Affective Sciences, Oxford/New York, Oxford University Press, 2003, pp. 852-870; TANGNEY J., STUEWIG J., MASHEK D.J., *Moral Emotions and Moral Behaviour*, in: «Annual Review of Psychology», 58, 2007, pp. 345-372; ROESER S., *Moral Emotions and Intuitions*, New York, Palgrave Macmillan, 2011.

⁷³ PEPERZAK A., *Hegels praktische Philosophie*, cit., p. 26. Cfr. LEWIS T.A., *Freedom and Tradition in Hegel: Reconsidering Anthropology, Ethics, and Religion*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005.

⁷⁴ Nei *Fragmente* risalenti al periodo tubinghese il giovane filosofo ha tentato di far rientrare nell'ambito della considerazione morale e religiosa anche il volere determinato da alcuni *Gefühle* – quali ad esempio l'amore – che non sono immediatamente morali ma neanche immorali (cfr. HEGEL G.W.F., *FrS I*, pp. 178 ss.; tr. it., pp. 169 ss.). In proposito rimando a PEPERZAK A., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, The Hague, Nijhoff, 1960 e a ACHELLA S., *Tra storia e politica. La religione nel giovane Hegel*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2008, pp. 38 ss.

⁷⁵ È da ricondurre agli anni ginnasiali la conoscenza, da parte di Hegel, di Adam Ferguson (1723-1816) ed è mediata dal confronto con gli scritti di Christian Garve (1742-1798), come testimoniato dall'*Exzerpt* n° 15 tratto dal *Versuch über die Prüfung der Fähigkeiten* (1769) (cfr. HEGEL G.W.F., *FrE*, pp. 126-162). Questi tradusse infatti le *Institutes of Moral Philosophy* (1769) di Ferguson e *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) di Adam Smith (1723-1790). Nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* Hegel manifesta il suo interesse per i moralisti scozzesi. Nello specifico egli evidenzia il tentativo di Thomas Reid (1710-1796) di ricondurre sia la conoscenza che la morale a «principi interni allo spirito», a una specie di «sapere immediato». Secondo questa prospettiva il «senso comune» diventa «una fonte interiore indipendente» di nozioni immediatamente evidenti in base alla quali, in ambito morale, «l'individuo deve valutare le sue azioni» (HEGEL G.W.F., *VGP IV*, p. 185; tr. it p. 517). Per un approfondimento sul confronto hegeliano con questa tradizione rimando a VIEWEG K., *Sulle pretese del buon senso nei confronti della filosofia: Hegel e Friedrich Immanuel Niethammer*, in: M. Cingoli (a cura di), *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift*, Milano, Guerini e Associati, 2004, pp. 253-262.

l'esaltazione schleiermacheriana del *Gefühl* e il rigorismo morale di Kant⁷⁶. Questo il motivo che lo induce a dedicare grande attenzione, in tutte le edizioni dell'*Enzyklopädie*, a tale questione, affrontando la problematica del *Gefühl* anche in ambito teoretico, trattando il quale Hegel non nega l'importanza di intuizione e *Gefühl*, in quanto lo spirito ha in questi la materia delle proprie rappresentazioni. Ciò che a suo giudizio è però importante evitare è che intuizione e *Gefühl* divengano le vie d'accesso privilegiate al sapere dell'assoluto, poiché così si produrrebbe mera edificazione e non scienza, e si avallerebbe anche un arretramento dinanzi alle possibilità conoscitive dell'uomo, al quale altro non resterebbe se non rifugiarsi nell'intuizionismo sentimentale⁷⁷.

Coerentemente con le convinzioni espresse sin dagli anni giovanili⁷⁸, anche in sede pratica Hegel non misconosce l'importanza ricoperta dal *Gefühl*. Tutti i contenuti pratici, non esclusi quelli religiosi e morali, possono essere “*gefühlt*”, secondo il filosofo. Come leggiamo nelle *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, poiché la forma del *Gefühl* è quella «della mia peculiare, immediata soggettività», tutto ciò che è nel volere appartiene «a me in quanto questo»⁷⁹, mostrandosi, conseguentemente, nella forma della particolarità soggettiva.

Secondo Hegel, però, per quanto esistano *Gefühle* che posseggono un contenuto religioso, etico o giuridico, ciò non significa che questo contenuto sia «necessariamente nel sentimento» o «inestricabilmente intrecciato» a questo, come dimostra il fatto che un soggetto può «provare pentimento anche per una buona azione»⁸⁰. Il soggetto può,

⁷⁶ Sulla polemica con Schleiermacher inerente alla questione del *Gefühl* il capitolo 5.4. intitolato *La critica alla Gefühlstheologie di Schleiermacher*.

⁷⁷ Per una trattazione del *Gefühl* in sede teoretica cfr. BONITO OLIVA R., *La «magia dello spirito»*, cit., pp. 248 ss.; SORESI S., *Il soggetto del pensiero. Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel*, Trento, Verifiche, 2012, pp. 185 ss. e ARNDT A., *Zur Rolle des Gefühls*, cit., p. 84.

⁷⁸ Cfr. HEGEL G.W.F., *FrS I*, pp. 83-114; tr. it., pp. 169-199.

⁷⁹ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 246; tr. it., p. 332.

⁸⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 472 Z., pp. 1115-1116; tr. it., p. 344. «Feelings are neither sufficient nor necessary for morally appropriate attitudes and responses. Remorse over what is in fact a “good deed” might result from defective moral attitudes: e.g. I feel remorse for having declared some income that I could have concealed from the tax-inspector. But Hegel more probably has in mind cases where, in a difficult situation, I choose the lesser of two evils (e.g. I shoot one of the hostages myself in order to save the rest from being shot by their captors) but nevertheless feel remorse over my deed. My remorse is here in conflict with what Hegel would probably regard as my duty, though it is likely that if I had performed the alternative action (e.g. refrained from shooting anyone myself, and thus allowing all the hostages to be shot) I would also have felt remorse. Still, since it is likely that in such a situation I would feel remorse whichever alternative I chose, a feeling of remorse is not a reliable indicator of what I should have done» (INWOOD M., *A Commentary*, cit., p. 531).

inoltre, rapportare la propria azione al dovere, senza cadere nell' «agitazione e nell'ardore del sentimento», ma risolvendo il rapporto «nella coscienza rappresentativa», affidando «la Cosa ad una calma considerazione»⁸¹. Un uomo posato, continua Hegel, «può trovare qualcosa di conforme alla propria volontà senza che esploda il sentimento [*Gefühl*] di gioia, e può all'inverso subire una disgrazia senza abbandonarsi al sentimento del dolore. Chi cade vittima di tali sentimenti, è più o meno irretito nella vanità di attribuire una particolare importanza al fatto che proprio lui – questo particolare Io – sperimenta la buona e la cattiva sorte»⁸².

Risulta quindi chiaro che esistono, secondo Hegel, dei contenuti che possono essere colti anche al di fuori della dimensione del *Gefühl*. Tuttavia non si può negare che sussiste pur sempre una differenza tra “sentire” che una cosa è proprio dovere e concepire ciò razionalmente. Non si deve però pensare, avverte Hegel, che nel passaggio dal sentimento del dovere al concetto del dovere «si perda in contenuto e in eccellenza»; è infatti unicamente in questo passaggio che il *Gefühl* giunge «alla sua verità»⁸³. Ciò che in questo passaggio muta è unicamente la forma in cui tale contenuto si dà; una forma che nel *Gefühl* non è adeguata all'universalità del contenuto⁸⁴.

Abbiamo poc'anzi visto come, nel *praktisches Gefühl*, il volere sperimenti un immediato esser dato a se stesso come autodeterminazione, ossia un “trovarsi”. Questo sentirsi come capacità d'azione evidenzia come il volere, nella forma del *praktisches Gefühl*, sia libero ma solo in sé, «secondo il proprio concetto»⁸⁵. Se il volere è in sé identico con la ragione, ha però, nel *praktisches Gefühl*, ancora la forma di un qualcosa di «immediatamente singolo, quindi accidentale e soggettivo»⁸⁶. Ne consegue che tale contenuto può essere «in sé adeguato alla ragione», ossia conforme all'universalità e necessità della ragione, e originare un *praktisches Gefühl* “buono”, il cui contenuto è razionale, seppure nella forma dell'immediatezza. Il contenuto può però anche

⁸¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 472 Z., p. 1116; tr. it., p. 344.

⁸² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 472 Z., p. 1116; tr. it., pp. 344-345.

⁸³ HEGEL G.W.F., *Enz A*, § 390 *Anm.*, p. 218; tr. it., p. 231.

⁸⁴ Secondo Filipe Campello non esiste alcuna differenza «zwischen einem zuerst nur gefühlten Inhalt, der in einem zweiten Moment gedacht wird, so dass ein allgemeiner Inhalt auch schon auf der Ebene des Gefühls selbst gefunden werden kann. Während die Darstellung eines allgemeinen Inhaltes erst auf einer zweiten Stufe zu zeigen ist, lässt sich schon hier erkennen, dass das Gefühl eine primäre Form eines allgemeinen Inhalts repräsentiert» (CAMPELLO F., *Die Natur der Sittlichkeit. Grundlagen einer Theorie der Institutionen nach Hegel*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2015, p. 87).

⁸⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 469 Z., p. 1114; tr. it., p. 339.

⁸⁶ HEGEL G.W.F., *Enz A*, § 390 *Anm.*, p. 218; tr. it., p. 231.

determinarsi «a partire dalla particolarità del bisogno, dell'opinare», ossia della soggettività «che si pone per sé di fronte all'universale»⁸⁷, quando cioè il soggetto contrappone le ragioni egoistiche del cuore a quelle universali della ragione: in questo caso insorgerà un *Gefühl* “cattivo”, immediato sia nel contenuto che nella forma, e chiuso in questo unilaterale riferimento a sé. Altrimenti detto, in quanto istanza razionale, la volontà “vuole” l'universalità, la razionalità; tuttavia, in quanto si tratta di una volontà che è, pur sempre, “incarnata”, essa si pone anche fini accidentali. Ne consegue, che i *Gefühle* soggettivi che determinano l'agire del soggetto, non necessariamente corrispondono alla volontà razionale; possono deviare da questa e diventare *Gefühle* “cattivi”: «Wer die Zufälligkeit des subjektiven Gefühls über die Allgemeinheit der Vernunft stellt», scrive Peperzak, «enthüllt damit die eigene Selbstsucht, Eitelkeit und Willkürlichkeit»⁸⁸.

Come leggiamo nel corso di lezioni sulla *Philosophie der Religion* del 1824, «se il mio sentimento [*Gefühl*] è vero, buono, dipende dal suo contenuto. Il fatto che questo contenuto si trovi nel sentimento, non conta nulla, poiché in esso si trovano anche le cose peggiori»⁸⁹. Appellarsi al *Gefühl* ha quindi indubbiamente, per Hegel, un “senso corretto”, in quanto le sue determinazioni sono un che di immanente al soggetto e incarnano quanto di più proprio vi è in lui:

Quando ci si appella al *sentimento* [*Gefühl*] del diritto, e della moralità, come a quello della religione, che l'uomo avrebbe in sé – alle sue buone inclinazioni ecc. – e in generale al suo *cuore*, cioè al soggetto, nella misura in cui sono in esso riuniti tutti i diversi sentimenti pratici, ciò ha il senso corretto 1) che queste determinazioni sono sue *proprie immanenti*; 2) in secondo luogo, nella misura in cui il sentimento può essere opposto all'*intelletto*, che quello *può* essere la *totalità* nei confronti delle astrazioni unilaterali di questo⁹⁰.

Diversamente dal *Verstand*, infatti, che produce solo astrazioni e scissioni, al *Gefühl* Hegel riconosce la grande capacità di esprimere una totalità, per quanto immediata essa sia. In questa caratteristica Hegel rinviene l'elemento che accomuna il *Gefühl*, inteso,

⁸⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 471, p. 467; tr. it., p. 340.

⁸⁸ PEPERZAK A., *Hegels praktische Philosophie*, cit., p. 100.

⁸⁹ HEGEL G.W.F., *VPR I*, p. 177; tr. it., p. 225.

⁹⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 471 *Anm.*, pp. 467-468; tr. it., p. 340. Scrive infatti Hegel che «tutto quanto è nella volontà, ogni cosa che è in noi in generale, *deve* essere nella guisa del sentimento, cioè nella mia peculiare, immediata soggettività, *deve* appartenere a me in quanto questo» (HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 246; tr. it., p. 332).

appunto come immanente e totalizzante, alla *Vernunft*: entrambi sono infatti opposti al freddo *Verstand* che astrae e separa. Ne consegue, quindi, che scopi e aspirazioni razionali non possono essere tradotti in concetti dell'intelletto, ma possono invece essere espressi mediante *Gefühle*. Per questo è possibile avere *Gefühle* morali o religiosi. L'oggetto "sentito" non viene, infatti, analizzato e sezionato dal *Verstand*, ma viene percepito nella sua interezza. In riferimento al *praktisches Gefühl* ciò significa che un uomo, che si lascia guidare da un *Gefühl*, dedica tutto se stesso, tutto il suo cuore, a un determinato scopo. Questo è il motivo per cui «gli uomini preferiscono sentire [*fühlen*], preferiscono fermarsi alla sfera del sentimento [*Gefühl*]», dinanzi a cui «dovere, diritto appaiono come qualcosa di freddo»⁹¹. Però, poiché è considerato da Hegel come «la forma dell'immediata, peculiare singolarità del soggetto, nella quale può essere posto quel contenuto, come qualsiasi altro contenuto oggettivo al quale la coscienza attribuisce anche il carattere dell'oggettività»⁹², il *Gefühl* smarrisce ogni valenza positiva allorché il soggetto si determini a partire dalla particolarità dei propri bisogni. Nel corso di lezioni sulla *Philosophie der Religion* del 1824 leggiamo, infatti, che

il sentimento [*Gefühl*] può avere il contenuto più svariato; abbiamo il sentimento del giusto, dell'ingiusto, di Dio, del colore; il mio sentimento è invidia, odio, il mio sentimento è ostilità, gioia; in esso si trovano i contenuti più contraddittori; in esso hanno il proprio luogo le cose più basse e le più eccellenti, le più nobili [...] il contenuto più vero, come il peggiore di tutti⁹³.

Nel caso in cui il soggetto si determini, quindi, a partire dalla particolarità dei bisogni, si origineranno dei *Gefühle*, il cui contenuto è opposto a quello dei diritti e doveri, contenuto che invece è proprio dei sentimenti pratici buoni. Questo il motivo per cui Peperzak scrive che «die Stärke des Gefühls kann aber auch seine Schwäche sein»⁹⁴.

Il *praktisches Gefühl* può quindi essere suscitato sia dal bisogno e dall'opinione ma anche dalla *Vernunft*⁹⁵. La rigida separazione tra *Gefühl* e *Vernunft* va, quindi,

⁹¹ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 246; tr. it., p. p. 332.

⁹² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 471 *Anm.*, p. 468; tr. it., p. 341.

⁹³ HEGEL G.W.F., *VPR I*, p. 176; tr. it., p. 224. Nel corso di lezioni del 1827 leggiamo che «ogni contenuto ha posto nel sentimento [*Gefühl*]» (HEGEL G.W.F., *VPR I*, p. 290; tr. it., p. 332).

⁹⁴ PEPERZAK A., *Hegels praktische Philosophie*, cit., p. 100.

⁹⁵ La capacità del *praktisches Gefühl* di obbedire sia ai dettami della ragione, sia agli impulsi più egoistici e irrazionali del soggetto rimanda a quanto scrive Aristotele, nell'*Etica Nicomachea*, a proposito dell'anima appetitiva o desiderativa (cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., I, 13, 1102 b, 30, p. 219).

superata. Essa è frutto del *Verstandesdenken*, che non riesce a comprendere che siamo qui di fronte a due livelli della medesima cosa – precisamente dell'autodeterminazione spirituale e naturale di un soggetto finito – e costruisce, di conseguenza, un'opposizione tra conoscere, volere e sentire.

La difficoltà per l'intelletto consiste nel liberarsi dalla separazione, da lui stabilita in modo alquanto arbitrario, tra le facoltà dell'anima – il sentimento e lo spirito pensante – giungendo a rappresentarsi nell'uomo soltanto una ragione nel sentimento, nella volontà e nel pensiero⁹⁶.

Lo spirito pratico ha, quindi, «certo il contenuto della ragione»⁹⁷, e non è contrapposto ad essa. Ciò non toglie, però, che il *Gefühl* sia pur sempre, come abbiamo visto, nella sfera del naturale, accidentale e soggettivo, per quanto l'inadeguatezza espressa in queste qualità non sia inerente al suo rapporto con la ragione, poiché ciò ricondurrebbe sulla via di una sua esorcizzazione. Piuttosto, come scrive Bonito Oliva, «è nel suo

Dopo aver distinto l'anima in due parti, una razionale e una irrazionale, Aristotele introduce, all'interno dell'anima irrazionale, un'ulteriore distinzione tra la facoltà vegetativa, che non partecipa in alcun modo alla ragione (e quindi alla determinazione della vita buona) e la facoltà appetitiva o desiderativa. Quest'ultima, pur essendo irrazionale, è in grado di partecipare della ragione in quanto le presta ascolto, lasciandosi determinare da essa. Nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* Hegel spiega che per Aristotele si dà comportamento virtuoso solo quando la sfera appetitiva e pulsionale è regolata dal λόγος, e che «questa è la giusta impostazione: per il resto, da un lato v'è la repressione delle passioni [*Leidenschaften*], dall'altro si va contro la virtù come ideale, ma anche contro il punto di vista secondo il quale le inclinazioni [*Neigungen*], gli impulsi [*Triebe*] eccetera sarebbero buoni in sé» (HEGEL G.W.F., *VGP III*, pp. 92-93; tr. it., p. 312). È qui implicito un paragone con le posizioni di Kant e Rousseau, che vedremo essere presente anche nelle pagine enciclopediche (cfr. le pp. 244-245 del presente scritto). Tuttavia, se nell'*Enzyklopädie* (cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 475 *Anm.*, p. 473; tr. it., p. 348) Hegel contrappone la propria concezione a quella dei due filosofi (pur non citandoli espressamente), nel luogo citato delle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* è Aristotele che assurge a esponente della giusta concezione del rapporto tra pulsioni e ragione. Emerge così la profonda vicinanza di Hegel all'idea aristotelica di una facoltà del desiderio e degli appetiti che, pur essendo irrazionale, partecipa alla ragione in quanto la ascolta e le obbedisce. Il merito di Aristotele consiste quindi, secondo Hegel, nell'aver riconosciuto l'esistenza di «un impulso irrazionale al bene» (HEGEL G.W.F., *VGP III*, p. 92; tr. it., p. 312) e nell'aver teorizzato un intelletto «pratico» che mira a orientare l'agire umano. «Gli impulsi [*Triebe*], le sensazioni [*Empfindungen*], le inclinazioni [*Neigungen*]», spiega Hegel sintetizzando la posizione aristotelica, «sono il propulsore [*das Treibende*], sono ciò che è particolare nell'ambito della sfera pratica, sono ciò che, rispetto al soggetto, mira alla realizzazione (HEGEL G.W.F., *VGP III*, p. 92; tr. it., p. 312). L'influenza esercitata da Aristotele emerge, a questo livello del sistema, anche dal fatto che il *praktisches Gefühl* è caratterizzato, nell'edizione del 1817, come «singolarità che si determina mediante la natura» (HEGEL G.W.F., *Enz A*, § 389, p. 217; tr. it., p. 230). Questa definizione, che rimarca il nesso di dipendenza del *Gefühl* da ciò che è «natura» e quindi dall'accidentalità di bisogni, istinti, ecc. – e che ritroviamo nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* a proposito di desideri, impulsi e inclinazioni (HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 11, p. 36; tr. it., pp. 35-36) – viene modificata nelle edizioni successive dell'*Enzyklopädie*. Nell'edizione del 1830 si parla, infatti, di «singolarità determinata nella sua interna natura» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 471, p. 467; tr. it., p. 340). Anche qui è tuttavia evidente la duplice possibilità che il *praktisches Gefühl* venga determinato tanto dalla particolarità dei bisogni e dell'opinione, quanto che sia adeguato alla ragione.

⁹⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 471 *Anm.*, p. 468; tr. it., p. 341.

⁹⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 471, p. 467; tr. it., p. 340.

manifestarsi immediato, è nell'iniziale disporsi pratico della soggettività che bisogna focalizzarne il tratto essenziale»⁹⁸. Radicato nella particolarità e singolarità di situazioni e interessi differenti, è un che d'instabile, in balia dei propri contenuti.

La naturalità da cui è affetto il *praktisches Gefühl* affonda le proprie radici nel sostrato antropologico che caratterizza il soggetto umano. Non si tratta quindi di una naturalità meramente biologica, bensì di quella natura che è umana in quanto prodotta dall'uomo stesso, quella natura che abbiamo già visto essere definita da Hegel "natura seconda"⁹⁹.

Se, quindi, il confinamento della sfera del *Gefühl* rischia di lobotomizzare il soggetto, altrettanto impensabile è, secondo Hegel, isolare il *Gefühl* dall'intelligenza e dal pensiero, in quanto «l'effettiva razionalità del cuore e della volontà può trovarsi soltanto nell'*universalità* dell'intelligenza, non nella singolarità del sentimento in quanto tale»¹⁰⁰. Solo per questo tramite i *Gefühle* guadagnano, infatti, la loro «verità» e «effettiva razionalità»¹⁰¹: perdono il loro carattere di contingenza e accidentalità, poiché si dirigono verso un oggetto che non può essere immediatamente ricondotto agli interessi e ai bisogni del singolo. Ma ciò che è importante sottolineare è che le separazioni poc'anzi prospettate sono entrambe separazioni forzose della realtà spirituale, che trascurano un punto fondamentale, ossia che *Gefühl* e *Vernunft* non si contrappongono, che il primo è solidale con la seconda e che la corrente psichica riceve determinatezza e contenuto proprio dall'intelligenza.

4.1.1. EXCURSUS: LA VERGOGNA

Scopo di questo *excursus* è il tentativo di delineare la concezione hegeliana della vergogna, ponendo in luce la valenza positiva che il filosofo riconosce a questo *Gefühl*. Ciò permetterà di instaurare un proficuo dialogo tra il pensiero hegeliano e i più recenti

⁹⁸ BONITO OLIVA R., *La «magia dello spirito»*, cit., p. 434.

⁹⁹ Nella polemica rivolta da Hegel contro qualsiasi forma di giusnaturalismo questo è un punto centrale. In proposito rimando a BOURGEOIS B., *Hegel à Francfort ou judaïsme christianisme Hégélianisme*, Paris, Vrin, 1970; RIEDEL M. (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2 Bde., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975; CESA C., *Doveri universali e doveri di Stato. Considerazioni sull'etica di Hegel*, in: «Rivista di filosofia», 7-9, 1977, 30-48.

¹⁰⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 471 *Anm.*, p. 468; tr. it., p. 341.

¹⁰¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 471 *Anm.*, p. 468; tr. it., p. 341.

studi psicologici e neuroscientifici. Questi ultimi, infatti, oltre a evidenziare il ruolo di tutto rilievo che le emozioni svolgono nei processi che stanno a fondamento della razionalità umana e la loro funzione adattiva per l'individuo¹⁰², riconoscono anche alle cosiddette “emozioni negative” una certa importanza nella formazione della soggettività e sottolineano il ruolo indispensabile che esse ricoprono – in particolare, per quanto riguarda la nostra capacità decisionale, la nostra conoscenza valutativa e il nostro ragionamento morale¹⁰³.

Nelle opere hegeliane non è però possibile trovare un luogo tipico della trattazione della vergogna. Riferimenti a questo sentimento sono contenuti, come abbiamo avuto modo di vedere, negli *Zusätze* ai paragrafi della dell'*Anthropologie* e della *Psychologie* enciclopediche, ma anche in quelli della *Wissenschaft der Logik* enciclopedica, nelle *Vorlesungen über die Ästhetik* e nei corsi sulla *Philosophie des Geistes* tenuti nel 1827/28. Si tratta, inoltre, di testi che sono frutto degli appunti presi a lezione dagli allievi di Hegel. Tuttavia, ciò che giustifica il tentativo di ricostruire, sulla base di questi scritti, quella che possiamo definire la “concezione hegeliana della vergogna”, è il fatto che questo *Gefühl* è tematizzato, in sedi distinte, in modo simile. Ma cos'è la vergogna per Hegel?

Nello *Zusatz* al § 401 dell'*Enzyklopädie* la vergogna viene definita, come abbiamo già visto, «una collera in embrione» contro se stessi scatenata da una contraddizione tra l'apparenza del soggetto e ciò che egli deve e vuole essere; è quindi una «difesa» dell'interiorità del soggetto contro la sua «inadeguata manifestazione fenomenica»¹⁰⁴, una forma di collera per la propria immediata singolarità¹⁰⁵.

Che determinati eventi che suscitano vergogna possano porsi anche all'origine dell'emozione di collera è stato evidenziato dagli studi di psicologi e psichiatri statunitensi, tra cui ricordo quelli di Michael Lewis, Helen B. Lewis, Melvin Lansky, Thomas J. Scheff e Suzanne Retzinger¹⁰⁶. Più precisamente, per indicare questa collera

¹⁰² Cfr. OATLEY K., JOHNSON-LAIRD P.N., *Towards a Cognitive Theory of Emotions*, in: «Cognition and Emotion», 1, 1987, pp. 29-50.

¹⁰³ Cfr. TAPPOLET C., TERONI F., KONZELMANN ZIV A., *Le ombre dell'anima*, cit.; ZABOROWSKI R., *On So-Called Negative Emotions*, in: «Organon», 45, 2013, pp. 137-152; PARROTT W.G. (ed.), *The Positive Side of Negative Emotions*, New York, The Guilford Press, 2014.

¹⁰⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 1001; tr. it., p. 174.

¹⁰⁵ Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 998; tr. it., p. 171.

¹⁰⁶ Cfr. LEWIS M., *Il sé a nudo*, cit.; LEWIS H.B., *Shame and Guilt in Neurosis*, New York, International Universities Press, 1971; LANSKY M., *Shame and Domestic Violence*, in: D. Nathanson (ed.), *The Many*

che può essere diretta sia contro se stessi sia contro chi è causa dell'esperienza vergognosa, questi autori contemporanei parlano di “furia da umiliazione” o di spirale vergogna-furore. Più precisamente si tratta di una reazione che ha una funzione difensiva, poiché adirandosi, il soggetto che prova vergogna, ha l'impressione di riacquistare un certo grado di controllo sull'esperienza che è all'origine di quel sentimento di vergogna.

Anche nei corsi tenuti da Hegel sulla *Philosophie des Geistes* (1827/28) la vergogna viene descritta come una forma di collera verso se stessi: chi prova vergogna non vuole apparire in un certo modo¹⁰⁷. Nello *Zusatz* al § 401 dell'*Anthropologie* leggiamo che, in termini corporei, questo essere rivolti spiritualmente verso l'esterno si traduce «facendo affluire il sangue al viso; così si arrossisce, ed in tal modo si cambia manifestazione fenomenica»¹⁰⁸. La vergogna è quindi correlata al sistema dell'irritabilità, che è «quanto erompe [...] in direzione dell'esterno»¹⁰⁹, e i cui organi – i muscoli, il cuore e il sistema circolatorio – sono i luoghi in cui di preferenza si somatizza.

Nell'*Anthropologie* Hegel focalizza, quindi, la propria attenzione sulla manifestazione corporea della vergogna. Anche recenti studi ad opera di psicologi statunitensi quali Richard J. Davidson, Nathan A. Fox¹¹⁰ e Paul Ekman¹¹¹, per citarne alcuni, hanno indagato le risposte fisiologiche di tipo vegetativo, biochimico e nervoso che accompagnano l'esperienza soggettiva delle varie emozioni. È stato tuttavia già ampiamente argomentato che, come avevano dimostrato negli anni Sessanta del Novecento gli studi degli psicologi statunitensi Stanley Schachter e Jerome Singer¹¹², la sola fisiologia non aiuta a distinguere tra loro le emozioni; a tal fine vanno considerate le valutazioni che il soggetto fa di cose e situazioni. La medesima attivazione fisiologica – si pensi, ad esempio all'arrossamento del volto – può indicare infatti vergogna, ma

Faces of Shame, New York, Guilford Press, 1987, pp. 335-362; SCHEFF T.J., RETZINGER S.M., *Emotions and Violence: Shame and Rage in Destructive Conflicts*, Lexington Books, 1991.

¹⁰⁷ Cfr. HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 85; tr. it., pp. 167-168.

¹⁰⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 Z., p. 1001; tr. it., p. 174.

¹⁰⁹ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 84; tr. it., p. 167.

¹¹⁰ Cfr. DAVIDSON R.J., FOX N.A., *Asymmetrical Brain Activity Discriminates Between Positive Versus Negative Affective Stimuli in Human Infants*, in: «Science», 218, 1982, pp. 1235-1237.

¹¹¹ Cfr. EKMAN P., *Expression and the Nature of Emotion*, cit..

¹¹² Cfr. SCHACHTER S., SINGER J., *Cognitive, Social and Physiological Determinants of Emotional States*, cit..

anche imbarazzo, timidezza e colpa. Quando si provano queste emozioni, si attiva infatti il sistema nervoso simpatico e i soggetti presentano un'accelerazione del battito cardiaco e un incremento della pressione sanguigna, con una conseguente, maggiore, produzione di sudore per abbassare la temperatura cutanea¹¹³.

Questo non toglie che vi sia unanimità, tra gli studiosi contemporanei, nel riconoscere quale ricorrente espressione fisica della vergogna l'eritrosi al viso. Già Darwin, nel suo *The Expression of Emotions in Man and Animals* (1872), aveva riconosciuto nell'arrossamento del volto dovuto alla vasocostrizione superficiale, una manifestazione tipicamente umana che ha luogo quando il soggetto diviene consapevole del proprio corpo. Quello che voglio sottolineare è unicamente il fatto che la sola analisi fisiologica non è sufficiente a cogliere il sentimento di vergogna, né la vergogna si riduce a questa risposta fisiologica, che è solo un'espressione visibile di un processo più profondo e in parte inconscio. Per comprendere cosa è la vergogna bisogna quindi considerare, come avverte lo psicologo olandese Nico Frijda, la natura dell'oggetto emozionale e gli eventi collegati alla situazione che ha provocato il manifestarsi dell'emozione¹¹⁴.

È nel § 472 della *Psychologie* enciclopedica che Hegel tratta, come abbiamo visto, l'esatto contenuto della vergogna, definita da Hegel come il *Gefühl* di "dover essere" altrimenti da come si è. Ma questo, esattamente, che cosa significa per Hegel?

Nella *Wissenschaft der Logik* enciclopedica lo spunto di partenza per la trattazione della vergogna è dato da una rilettura del mito genesiaco. Questo racconto narra in forma simbolica lo sviluppo della differenza antropologica che separa l'uomo dalla natura. Inoltre, spiega Hegel, il racconto genesiaco va trattato in capo alla *Logik* «poiché la logica ha a che fare con il conoscere, e anche questo mito tratta del conoscere, della sua origine»¹¹⁵.

La prima forma di conoscenza che Hegel presenta nel § 24 è il sapere immediato, in cui rientra «tutto quello che dal punto di vista morale si chiama innocenza»¹¹⁶. Leggiamo infatti che Adamo ed Eva, prima di mangiare il frutto dell'albero della conoscenza, vivevano in uno stato d'immediatezza e facevano tutt'uno con la natura.

¹¹³ Cfr. ANOLLI L., *La vergogna*, Bologna, il Mulino, 2003.

¹¹⁴ Cfr. FRIJDA N., *The Emotions*, cit.

¹¹⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 24 Z.³, p. 824; tr. it., p. 169.

¹¹⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 24 Z.³, p. 824; tr. it., p. 169.

Questa naturalità rendeva l'uomo un «singolo come tale», poiché la natura consiste in un processo di singolarizzazione: «In quanto l'uomo [...] vuole la sua naturalità, vuole la singolarità»¹¹⁷. Tuttavia «l'essenza dello spirito implica che questo stato immediato venga superato, poiché la vita spirituale si distingue dalla vita naturale e, più precisamente, da quella animale per il fatto che non rimane nel suo essere in sé, ma è per sé»¹¹⁸. L'uscita dall'unità edenica non è, infatti, provocata da un movente che è esterno all'uomo, ossia il serpente, ma «si trova nell'uomo stesso»¹¹⁹. Secondo Hegel, l'uomo che mangia il frutto proibito tenterebbe di «cogliere il vero mediante il pensiero»¹²⁰, ossia con le sue sole forze. Egli accede così alla forma di conoscenza successiva, il conoscere riflettente, che infrange l'unità immediata della natura, perché presuppone la «straordinaria scissione dello spirituale», scissione che nel mondo naturale è assente.

È in questo destarsi della coscienza riflettente che Hegel scorge il luogo della vergogna e la sua funzione: «La prima riflessione della coscienza, nel suo destarsi, è stata che gli uomini si accorsero di essere nudi»¹²¹. E Hegel precisa subito che la vergogna «implica la scissione dell'uomo dal suo essere naturale e sensibile»¹²². La vergogna quindi – che gli animali non hanno in quanto già spontaneamente regolati dall'immediatezza della natura – indica l'emancipazione dell'uomo dalla sua identificazione con il corpo animale: «L'uscire dell'uomo dal suo essere naturale è il suo distinguersi come essere autocosciente da un mondo esterno»¹²³.

La vergogna spiega inoltre, come leggiamo sempre nella *Wissenschaft der Logik enciclopedica*, in che modo sia sorta l'abitudine di portare abiti. Il bisogno fisico di ripararsi è solo secondario: l'uomo si veste perché si vergogna della sua nudità, del suo essere singolare e immediato. Interessante è notare che anche l'antropologo Edvard Westermarck¹²⁴ sottolinea come lo scopo primario dei vestiti sia la protezione psicologica, e non fisica, dall'esposizione. Gli abiti danno l'illusione, come spiega lo psicoanalista Benjamin Kilborne, che possiamo “rivestire” il nostro essere e controllare

¹¹⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 24 Z.³, p. 827; tr. it., p. 172.

¹¹⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 24 Z.³, p. 825; tr. it., p. 169.

¹¹⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 24 Z.³, p. 825; tr. it., p. 170.

¹²⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 24 Z.³, p. 824; tr. it., p. 169.

¹²¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 24 Z.³, p. 825; tr. it., p. 170.

¹²² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 24 Z.³, pp. 825-826; tr. it., p. 170.

¹²³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 24 Z.³, p. 826; tr. it., p. 171.

¹²⁴ Cfr. WESTERMARCK E., *Christianity and Morals*, Freeport (NY), Books for Libraries Press, 1939.

i nostri sentimenti, controllando il modo in cui appariamo agli altri¹²⁵. Il racconto biblico del peccato originale non è quindi, secondo Hegel, il racconto di una colpa ma quello di una vergogna. E questa vergogna è per Hegel all'origine dell'umanità. La naturalità, ossia l'istintivo, l'immediato animale di cui l'uomo si vergogna, è infatti «il punto di partenza che egli deve trasformare»¹²⁶ e da cui sorgerà la società degli uomini.

Nelle *Vorlesungen über die Ästhetik* ritroviamo il racconto del peccato originale. Leggiamo, infatti, che l'uomo è spinto a vestirsi dalla vergogna, che è considerata «l'inizio dell'ira contro qualcosa che non deve essere»¹²⁷. L'uomo, divenuto cosciente del fatto che è anche spirito e non solo un essere naturale, inizia a considerare come inadeguato quello che di sé è solo animalesco. Altrimenti detto, egli s'accorge che, in quanto unione di corpo e spirito, deve porsi scopi razionali e non limitarsi a seguire quelli «propostigli dagli appetiti»¹²⁸. Per questo motivo egli si sforza di nascondere «quelle parti del suo corpo, tronco, petto, dorso, gambe, che servono soltanto a funzioni animali» e che non hanno «una espressione spirituale»¹²⁹. Troviamo infatti «il sentimento [*Gefühl*] della vergogna e il bisogno del vestirsi [...] presso tutti i popoli che hanno incominciato a riflettere»¹³⁰. Questo passaggio è, secondo Hegel, bene illustrato dalla *Genesi*: «Adamo ed Eva, prima che avessero gustato il pomo della sapienza, si aggiravano per il Paradiso in ingenua nudità, ma appena si svegliò in loro la coscienza spirituale, si accorsero di essere nudi e si vergognarono della loro nudità»¹³¹.

Anche lo psicologo Michael Lewis scrive che il modo in cui il tema dell'origine della vergogna è presentato nel racconto biblico della creazione è particolarmente convincente ai fini della sua teoria evolutiva¹³². Quando ci narra di Adamo ed Eva spinti dalla curiosità a mangiare il frutto dell'albero della conoscenza, l'Antico Testamento offre una versione metaforica dell'emergere dell'autoconsapevolezza. E solo dopo lo sviluppo dell'autoconsapevolezza può emergere nell'uomo un'emozione autocosciente come la vergogna.

¹²⁵ Cfr. KILBORNE B., *Disappearing Persons: Shame and Appearance*, Albany (NY), SUNY Press, 2001.

¹²⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 24 Z.³, p. 826; tr. it., p. 171.

¹²⁷ HEGEL G.W.F., *Ästh*, p. 402; tr. it., p. 978.

¹²⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 24 Z.³, p. 826; tr. it., p. 171.

¹²⁹ HEGEL G.W.F., *Ästh*, p. 402; tr. it., p. 978.

¹³⁰ HEGEL G.W.F., *Ästh*, pp. 402-403; tr. it., p. 978.

¹³¹ HEGEL G.W.F., *Ästh*, p. 403; tr. it., p. 978.

¹³² Cfr. LEWIS M., *Il sé a nudo*, cit., p. 111 ss.

Tornando a Hegel è importante sottolineare che, come già nel racconto biblico contenuto nello *Zusatz* al § 24 della *Logik* enciclopedica, il primo pensiero del primo uomo (“sono nudo!”, ossia “sono un essere singolare, immediato, naturale!”) affiora contemporaneamente a un sentimento di vergogna: “Non deve essere così!”.

Ma la domanda resta: perché nella vergogna risiede, secondo Hegel, la separazione dell'uomo dal suo essere naturale, che lo predispone alla ragione? Se pensiamo a tutte le volte che abbiamo provato vergogna ci accorgiamo che si tratta di un'esperienza di contingenza: la vergogna si prova, ad esempio, per il naso pronunciato, per la propria calvizie, insomma, per un accidente. Ed è di questo che Hegel parla quando dice che la vergogna è un sentimento di collera verso il proprio Sé, percepito come deficitario, imperfetto. La vergogna è l'esperienza di una radicale contingenza del nostro essere, è il *Gefühl* di qualcosa che c'è ma che *dovrebbe* essere diverso: è della singolarità e non-verità del suo essere immediato che il primo uomo si vergogna, quando si desta in lui la coscienza spirituale.

Con un evidente rimando alla celebre distinzione fatta dall'antropologa statunitense Ruth Benedict¹³³ tra civiltà della colpa e civiltà della vergogna, distinzione poi ripresa dall'antropologo e filologo Eric R. Dodds¹³⁴, la psicoanalista Helen B. Lewis sostiene che, contrariamente alla colpa (che è la sensazione di aver *fatto* qualcosa di sbagliato), la vergogna è la sensazione di *essere* qualcosa di sbagliato¹³⁵. È questa una tesi sostenuta anche, trent'anni dopo, dalle psicologhe Marilyn J. Sorensen¹³⁶ e June Tangney.

Come questi studi suggeriscono, possiamo quindi distinguere una “vergogna del fare”, collegata all'αἰσχύνη, e una “vergogna dell'essere”, collegata all'αἰδώς¹³⁷. La “vergogna del fare” non mette in discussione l'io ma solo ciò che l'io ha fatto in un qui e ora precisi. La “vergogna dell'essere” è molto più profonda e dolorosa poiché concerne l'identità del soggetto: è il sentimento che proviamo per un'apparenza inpropria, inadeguata, di noi stessi.

¹³³ Cfr. BENEDICT R., *Il crisantemo e la spada. Modelli di cultura giapponese*, tr. it. di M. Lavaggi e F. Mazzone, Bari, Edizioni Dedalo, 1993.

¹³⁴ Cfr. DODDS E.R., *I greci e l'irrazionale*, tr. it. a cura di R. Di Donato, Milano, BUR, 2009.

¹³⁵ Cfr. LEWIS H.B., *Shame and Guilt in Neurosis*, cit..

¹³⁶ Cfr. SORENSEN M.J., *Breaking the Chain of Low Self-Esteem*, Shorewood (OR), Wolf Publishing Company, 1998.

¹³⁷ Cfr. FELICI F., VETRONE G., *Colpa e vergogna. Aspetti socioantropologici, psicologici, psicopatologici*, Città di Castello, Marcon Università, 1993.

Tornando a Hegel possiamo dire che la vergogna di Adamo ed Eva è quella di chi, divenuto consapevole del proprio essere spirito, ossia della propria essenza razionale, posa lo sguardo su se stesso, e percepisce come inadeguato un corpo – e quindi un'esistenza – meramente animale, singolare, guidata solo dagli istinti e non da fini razionali.

Per Hegel, così come per gli studi contemporanei, la vergogna è strettamente legata alla percezione del Sé, e per questo motivo è spesso definita un'emozione dell'*autoconsapevolezza*¹³⁸. Mentre le “emozioni primarie” compaiono, secondo i recenti studi, precocemente nello sviluppo individuale, non richiedono l'autoconsapevolezza per essere evocate e hanno funzioni evolutive semplici, la vergogna, come tutte le emozioni dell'autoconsapevolezza, compare più tardi, verso la fine del secondo anno di vita del bambino. Questo perché, come spiega la filosofa statunitense Martha Nussbaum, «la vergogna richiede quantomeno un'idea iniziale del proprio sé»¹³⁹.

La vergogna è quindi profondamente legata alla consapevolezza del Sé, ma soprattutto al Sé ideale, al Sé che vorremmo essere. Secondo lo psicologo Daniel Perlman la vergogna è il risultato di un conflitto tra l'Io reale e l'Io ideale¹⁴⁰ o, come scrivono lo psicologo Gerhart Piers e l'antropologo Milton Singer¹⁴¹, è la risposta al fatto di non riuscire a vivere al livello del proprio Io ideale: da ciò nasce la critica interiore che genera dolore ma che consente anche di modificare l'immagine che il soggetto ha del proprio Sé, di migliorarsi, crescere.

La vergogna ha quindi per oggetto l'immagine che il soggetto ha di sé e che percepisce come un qualcosa che, per dirla con Hegel, “dovrebbe essere altrimenti”. Secondo il filosofo, infatti, non è provocata dallo sguardo dell'altro, ma dallo sguardo dell'uomo posato su se stesso. Similmente la psicologa June Tangney sostiene che la vergogna non sia un'emozione esclusivamente sociale in quanto ci si vergogna anche in

¹³⁸ Cfr. TANGNEY J.P., FISCHER K.W., *Self-Conscious Emotions. The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, New York/London, Guilford Press, 1995.

¹³⁹ NUSSBAUM M.C., *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, tr. it. di C. Corradi, Roma, Carocci, 2005, p. 220.

¹⁴⁰ Cfr. PERLMAN D., JONES W.H., *Advances in Personal Relationships: A Research Annual*, vol. IV, London, Jessica Kingsley Publisher, 1993.

¹⁴¹ Cfr. PIERS G., SINGER M., *Shame and Guilt*, Springfield, Thomas, 1953.

assenza di altri¹⁴² e Martha Nussbaum parla di una «vergogna primaria», intesa come un rapporto emotivo con se stessi prima ancora che con gli altri: questa vergogna primaria è «il rifiutarsi di essere animali bisognosi»¹⁴³.

La posizione assunta dai più significativi contributi psicoanalitici in tema di vergogna – tra cui quelli di Helen B. Lewis, Janine Chasseguet-Smirgel, Léon Wurmser, Gerhart Piers e Milton Singer¹⁴⁴ – è proprio l'idea che ci si vergogna di fronte agli altri perché ci si vergogna, *in primis*, di fronte a se stessi. Lo psichiatra Ronald Laing usa l'espressione “divisione dell'Io” per indicare da una parte il Sé che guarda e dall'altra il Sé guardato¹⁴⁵. È come se il soggetto si guardasse allo specchio, per usare un'immagine della sociologa Helen Lynd¹⁴⁶, e si vergognasse di un aspetto che gli appartiene.

Tornando a Hegel, ciò che emerge dalla sua interpretazione del mito genesiaco è che il primo uomo, divenuto consapevole del suo essere spirito, sente come inappropriata l'identificazione del suo Sé con il suo corpo meramente biologico. La vergogna, che insorge quando il soggetto si riconosce “nudo”, innesca l'abitudine a vestirsi. Se infatti, come abbiamo visto, l'abitudine va intesa come una “seconda natura” e se questa “seconda natura” altro non è che la stessa eticità, ossia l'ἦθος, il costume, la consuetudine di una certa cultura, come Hegel spiega nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*¹⁴⁷, allora il vestirsi (inteso come un fare proprio un determinato *habitus*), è un ottimo esempio di abitudine. Vestendosi, infatti, il soggetto prende possesso del proprio corpo, della propria naturalità, cancellando l'indigenza della vita animale: le vesti celano quegli organi che, seppure necessari per la conservazione del corpo, non esprimono lo spirito. Solo la testa viene mantenuta nuda, poiché è nel volto che si esprime, secondo Hegel, lo spirito umano. La vergogna consente quindi all'uomo

¹⁴² Cfr. TANGNEY J.P., *Shame and Guilt in Young Adulthood: A Qualitative Analysis*, Paper presented at American Psychological Society Meetings, New Orleans, 1989.

¹⁴³ NUSSBAUM M.C., *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 274; EAD., *Nascondere l'umanità*, cit., p. 220.

¹⁴⁴ Cfr. LEWIS H.B., *Shame and Guilt in Neurosis*, cit.; CHASSEGUET-SMIRGEL J., *The Ego Ideal*, London, Free Association Books, 1985; WURMSER L., *The Mask of Shame*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1981; PIERS G., SINGER M., *Shame and Guilt*, cit.

¹⁴⁵ Cfr. LAING R.D., *The Divided Self*, London, Tavistock, 1959.

¹⁴⁶ Cfr. LYND H., *On Shame and the Search for Identity*, New York, Harcourt, 1985.

¹⁴⁷ «Nella semplice identità con la realtà degli individui, l'ethos appare come universale modo di agire dei medesimi, – come costume; – come consuetudine del medesimo, in quanto seconda natura» (HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 151, p. 141; tr. it., p. 146).

di riconoscersi in quanto uomo e di superare quella dimensione di indigenza, tipica degli animali, che impedisce di esprimere compiutamente la vita dello spirito.

In conclusione possiamo affermare che la vergogna non è, per Hegel, un *Gefühl* da temere né da combattere, ma da attraversare per comprendere i suoi effetti formativi. E questo in accordo con i più recenti studi psicologici e neuroscientifici che concordano nel considerare la vergogna un'emozione "formativa" o "egopoietica"¹⁴⁸, ossia un'emozione importante nel percorso di crescita e sviluppo della persona¹⁴⁹.

4.2. IL *TRIEB* COME FORMA DELL'INTELLIGENZA VOLENTE

Nel *praktisches Gefühl* l'accordo tra l'autodeterminazione interna e l'affezione esterna o, altrimenti detto, tra i *Gefühle* e i loro oggetti, è qualcosa che la volontà può trovare e sentire, ossia che si dà in modo accidentale. Tuttavia, affinché possa giungere a porsi come unità «dell'universalità e della determinatezza», il volere non può limitarsi a constatare l'accordo tra bisogno e mondo esterno, ma deve far sì che la «conformità tra la sua determinazione interna e l'essere determinato»¹⁵⁰, ossia l'esistenza, venga posta da lei stessa.

Quando il volere riconosce, quindi, di dover porre da sé questo accordo, si sviluppa in *Trieb*, una spinta alla determinazione, un volere ancora naturale che, prendendo le mosse dall'avvertimento di una mancanza, si dà da sé la propria oggettivazione e soddisfazione, negando così l'immediatezza e la datità proprie del *praktisches Gefühl*. Winfield lo definisce «a function of intelligence, which, as such, always concerns something both subjective and objektive. Consequently, whatever satisfactions impulse provides have the inherent durability of an objectively embodied end»¹⁵¹. Se, quindi, il *praktisches Gefühl* è, come scrive Peperzak, «völlig vom

¹⁴⁸ Cfr. D'URSO V. (a cura di), *Imbarazzo, vergogna e altri affanni*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1990.

¹⁴⁹ Cfr. LYND H., *On Shame and the Search for Identity*, cit.; WURMSER L., *The Mask of Shame*, cit.; KINSTON W., *A Theoretical Context for Shame*, in: «International Journal of Psycho-Analysis», 64, 1983, pp. 213-226; KAUFMAN G., *The Psychology of Shame*, New York, Springer Publishing Comp., 1989.

¹⁵⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 473, p. 470; tr. it., p. 345.

¹⁵¹ WINFIELD R.D., *Hegel and Mind*, cit., p. 114.

Affizierenden abhängig»¹⁵², il soggetto determinato dai *Triebe* e dalle *Neigungen*, invece, pone o produce da sé (anche se in modo ancora naturale e immediato) le proprie determinazioni.

Nella *Nachschrift* delle *Vorlesungen* sulla *Philosophie des Geistes* (1827/28) ad opera di Erdmann leggiamo, infatti, che

ciò che io sono deve essere un che di prodotto da me. Lo spirito deve sapere che cosa è, e lo sa solo se si è posto come tale. In questo dover essere [*Sollen*], nel fatto che lo spirito sia per sé, sta immediatamente il fatto che la sensazione [*Empfindung*] trapassa nell'impulso [*Trieb*], il fatto che la volontà sia per sé. Perciò l'inadeguatezza dell'intera determinatezza e dell'esistenza immediata deve essere posta da esso – impulso, inclinazione, passione [*Trieb, Neigung, Leidenschaft*]¹⁵³.

La *Sollensbestimmung* per così dire “passiva”, già presente nel *Gefühl* del piacevole e dello spiacevole, diviene nel *Trieb* un dover essere “attivo”, pratico:

L'impulso è anche un che di interiore, sensazione [*Empfindung*] di una determinatezza insieme a un sentimento [*Gefühl*] dell'inadeguatezza della mia esistenza rispetto a questo intero. L'inadeguato è collegato a una mancanza, e l'impulso [*Trieb*] è l'esigenza che questo negativo del lato positivo della mia natura venga tolto¹⁵⁴.

Proprio questo tendere all'oggettivazione è la caratteristica che distingue il *Trieb* e, come vedremo, anche le *Neigungen* e le *Leidenschaften*, dal *praktisches Gefühl*. L'elemento che accomuna, infatti, queste tre manifestazioni del secondo momento dello spirito pratico è il fatto che costituiscono il fondamento di quell'attività che deve tradurre, nell'oggettività della realtà esistente, gli scopi soggettivi. Come scrive Menegoni, «l'azione risulta infatti dal congiungersi del ciò-in-vista-di-cui essa è compiuta, dello scopo che l'agente si propone, con il ciò-mediante-cui tale scopo viene posto in essere. Il primo aspetto costituisce l'oggetto della dottrina delle pulsioni, delle appetizioni, degli interessi e delle passioni, mentre il secondo aspetto sarà posto a tema nella dottrina dello spirito oggettivo»¹⁵⁵.

¹⁵² PEPERZAK A., *Hegels praktische Philosophie*, cit., p. 57.

¹⁵³ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 251; tr. it., p. p. 335.

¹⁵⁴ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 251; tr. it., p. p. 335.

¹⁵⁵ MENEGONI F., *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, cit., p. 52.

4.2.1. LA GENESI DEL CONCETTO HEGELIANO DI *TRIEB* A NORIMBERGA

Per meglio chiarire la funzione essenziale svolta dal *Trieb* quale movente (*Triebfeder*) dell'agire umano è utile volgere brevemente lo sguardo alle lezioni jenesi per il semestre invernale del 1805/06 dedicate alla *Realphilosophie*¹⁵⁶. Qui inizia infatti a delinearsi la concezione hegeliana, che poi confluirà nelle opere della maturità, del *Trieb* come spontaneità produttiva e creatrice che muove dall'io nella sua interezza, e che rappresenta la prima forma di manifestazione della volontà. Il riconoscimento del ruolo e del valore del principio moderno della *Subjektivität*¹⁵⁷ – che è uno degli elementi più importanti di queste lezioni – è l'esito di un significativo mutamento nel quadro teorico hegeliano, entro cui sorge una nuova visione della soggettività. Quest'ultima viene, infatti, ora identificata con il movimento di negazione che, attraverso l'agire come volontà, produce il darsi dello spirito: un vero e proprio primato speculativo assegnato a questo principio, che pone in luce l'esigenza di giungere a una più completa caratterizzazione delle forme e delle strutture della soggettività, individuando nuove categorie che possano efficacemente comprenderla. L'analisi che Hegel offre della soggettività, lungi dal risolversi in una tradizionale classificazione delle facoltà umane, si volge alla comprensione del senso del loro sviluppo dialettico, della loro specificità spirituale che è propria del divenire stesso dello spirito ed in esso va riconosciuta.

È un'impostazione, quest'ultima, che anticipa sotto innumerevoli punti di vista le linee principali della futura psicologia hegeliana e la sua critica al metodo adottato dalle discipline psicologiche a lui contemporanee, affermando una visione del soggetto, e nello specifico del soggetto agente, che sempre più prende le distanze da quella

¹⁵⁶ Nel programma delle lezioni per il semestre invernale del 1805/06 Hegel decide di trattare la *philosophia realis*, ossia quella parte della scienza filosofica che riguarda la *philosophia naturae* e la *philosophia mentis*. Lugarini evidenzia come questa articolazione della *philosophia realis* in *philosophia naturae* e *philosophia mentis* rappresenti una circostanza significativa, perché indica che una psicologia, quale quella che abbiamo visto essere tratteggiata nella *Fenomenologia*, non rientra «in una fenomenologia dello spirito ma appunto in una *philosophia mentis*, pensata quale branca della *philosophia realis* e come “scienza” dello spirito. [...] Hegel concepisce la *Fenomenologia dello spirito* [...] come introduzione alla logica in quanto filosofia speculativa e la distingue espressamente dalla *philosophia mentis*. Tutto ciò chiarisce perché la grande opera del 1807, pur facendo riferimento alla psicologia ed ai suoi temi (forze, facoltà ecc. dell'anima), non le dia corso» (LUGARINI L., *La riforma hegeliana della psicologia*, cit., p. 5).

¹⁵⁷ Hegel definisce il principio della soggettività come «il principio superiore dell'età moderna che gli antichi non conoscevano, che Platone non conosceva», grazie al quale «lo spirito comincia [...] ad essere come sapere» (HEGEL G.W.F., *JSIII*, pp. 263-264; tr. it., pp. 150-151).

kantiana¹⁵⁸: in continuità con quella che è stata la sua formazione giovanile, Hegel rigetta infatti ogni netta contrapposizione tra la dimensione pulsionale e quella dell'agire volontario, legittimandone la continuità proprio attraverso la nozione di *Trieb*.

Il soggetto volente viene, infatti, presentato come un processo orientato finalisticamente, in cui sono presenti l'universalità incarnata dal «fine»¹⁵⁹ e la singolarità rappresentata dall'individuo particolare; inoltre, poiché il volere si presenta come un «sillogismo in sé conchiuso come in una sfera»¹⁶⁰, a mediare l'universalità del fine con la concreta individualità del soggetto agente è proprio il *Trieb*.

La volontà si presenta, infatti, *in primis*, come *Trieb* a uscire fuori di sé, o, altrimenti detto, come una tendenza alla *Selbstbewegung* che opera entro la soggettività e che diviene volontà che si determina secondo scopi e ha oggetti precisi. L'affermazione dell'io volente, mosso dal *Trieb*, viene vista da Hegel come un tradursi attivo nell'oggettività¹⁶¹, come lavoro, perché «la scissione dell'io che-è-impulso [*Triebseyenden Ich*] è appunto questo diventare oggetto»¹⁶². Il lavoro è quindi il risultato di un atto di volontà di cui si fa portatore il *Trieb*: quest'ultimo, in qualità di «sentimento della mancanza [*Gefühl des Mangels*]»¹⁶³, percepisce il vuoto che

¹⁵⁸ Dopo l'iniziale entusiasmo per l'affermazione kantiana della libertà e dell'autonomia della volontà umana, Hegel inizia a mettere in discussione la possibilità di determinare la volontà unicamente in base alla purezza del dovere morale, tenendo fuori ogni condizionamento di natura sensibile. È in questi presupposti che affonda le sue radici il distacco dalla filosofia kantiana, che porterà Hegel a tentare di uscire dall'infruttuoso dualismo teorizzato dal filosofo di Königsberg e a sciogliere ogni opposizione tra sensibilità e razionalità, tra oggettività della legge e soggettività dei moventi, in una tensione verso l'unità dialettica.

¹⁵⁹ HEGEL G.W.F., *JSIII*, p. 202; tr. it., p. 86.

¹⁶⁰ HEGEL G.W.F., *JSIII*, p. 203; tr. it., p. 87. Per meglio comprendere in che termini Hegel faccia qui riferimento al sillogismo, rimando al § 155 dell'*Enzyklopädie* del 1817 in cui, dopo aver tematizzato il concetto di finalità interna e le sue ricadute pratiche nell'etica kantiana, scrive: «Il rapporto teleologico è il sillogismo, in cui il fine soggettivo si collega mediante un medio, il quale è l'unità di entrambi, come l'attività conforme al fine [*Zweckmäßige Thätigkeit*] e come l'oggettività posta immediatamente sotto il fine, mezzo» (cfr. HEGEL G.W.F., *Enz A*, § 156, p. 96; tr. it., pp. 101-102).

¹⁶¹ Voglio porre in evidenza il fatto che, per Hegel, il movimento dell'io come volente, non è successivo a un'affezione esterna – come invece sosteneva la tradizione empirista e sensista – ma è automovimento che, in quanto espressione di una spontaneità creatrice, inizia da sé ed è principio del proprio affermarsi fuori di sé. Bisogna precisare, però, che questa spontaneità non è affermata esclusivamente sul piano del puro volere, come avveniva in Kant, ma riguarda e muove la soggettività nella sua totalità. Nel § 155 Hegel scrive infatti che Kant, riconoscendo «come assoluto l'elemento formale della volontà» ha sì «liberato la ragion pratica dalla finalità esteriore», ma ne ha anche limitato l'efficacia condizionando «l'agire conforme al fine» a un «materiale» trovato e non prodotto (HEGEL G.W.F., *Enz A*, § 155 *Anm.*, p. 95; tr. it., p. 101).

¹⁶² HEGEL G.W.F., *JSIII*, p. 205; tr. it., p. 90.

¹⁶³ HEGEL G.W.F., *JSIII*, p. 203; tr. it., p. 87.

contraddistingue lo spirito in quanto intelligenza e spinge l'io, nella sua totalità, in direzione della realizzazione pratica.

Il *Gefühl* della mancanza muove il *Trieb*, il quale cerca una soddisfazione che non è paragonabile a quella della *Begierde*, della «brama animale»¹⁶⁴; in quest'ultima, infatti, l'oggettività annientata dilegua per poi continuare a riproporsi in un processo infinito, mentre nel caso del *Trieb* ciò che deve dileguare è la «pura forma della indifferenza degli estremi dell'impulso [*Trieb*]»¹⁶⁵, ossia della singolarità del volente e dell'universalità dello scopo.

Nell'ambito della teoria della volontà elaborata a Jena, il *Trieb* viene quindi assumendo un ruolo di primaria importanza: prendendo le mosse dal *Trieb* inteso come attività spontaneamente creatrice, Hegel mostra come l'essenziale legame che intercorre tra la sfera pulsionale e quella razionale consenta alla volontà di oggettivarsi nell'azione. È qui fin troppo evidente l'eco della lettura degli scritti di Fichte e di un confronto critico con questi. Il *Trieb*, inteso come elemento mediatore, assolve infatti a quella funzione che Fichte aveva, secondo Hegel, individuato solo a livello trascendentale, finendo per teorizzare, sul piano empirico, una volontà incapace, in nome della sua purezza, di «dare allo scopo [*Zweck*] una realtà interna o un contenuto»¹⁶⁶. Benché già a Berna Hegel si sia interessato all'introduzione della nozione di *Trieb* operata da Fichte nella seconda edizione della *Offenbarungskritik* (1793)¹⁶⁷, è solo durante gli anni jenesi che ha la possibilità di leggere il *System der Sittenlehre* (1798) tra le cui pagine Fichte formula una vera e propria *Trieblehre*, che si

¹⁶⁴ HEGEL G.W.F., *JSIII*, p. 204; tr. it., p. 88.

¹⁶⁵ HEGEL G.W.F., *JSIII*, p. 205; tr. it., p. 90.

¹⁶⁶ HEGEL G.W.F., *GW*, p. 402; tr. it., p. 236. Cfr. FONNESU L., *Entre Aufklärung et Idéalisme: l'anthropologie de Fichte*, in: «Revue germanique internationale», 18, 2002, pp. 133-147, qui p. 138.

¹⁶⁷ Alla *Offenbarungskritik* Hegel attinge per la redazione del suo scritto su *Die transcendente Idee...* (1795), nel quale inserisce un brevissimo paragrafo in cui definisce il *Trieb* come «un determinare da parte del non-io» (HEGEL G.W.F., *FrS I*, p. 195; tr. it., p. 306). Hegel dà così prova d'aver letto il paragrafo intitolato *Teoria della volontà come preparazione a una deduzione della religione in generale*, in cui Fichte sostiene l'esigenza di pensare un *medium* – che egli individua nel *Trieb* – tra la razionalità pratica e la sensibilità, tra la forma pura del volere e i contenuti sensibili della sua coscienza empirica (Cfr. FICHTE J.G., *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, tr. it. a cura di M.M. Olivetti, Bari, Laterza, 1998, p. 128). Diversamente da Kant, persuaso che la legge morale determini immediatamente la volontà (cfr. KANT I., *Critica della ragion pratica*, in: *Scritti morali*, cit., pp. 127-315, qui A 127-128, pp. 213 ss.), Fichte, ricorrendo al *Trieb*, mette in discussione proprio tale immediatezza, affermando la necessità di una mediazione. Nel suo scritto *Die transcendente Idee...* Hegel, che a partire dagli anni di Tübingen si pone il problema del ruolo di *Gefühle, Triebe* e *Neigungen* nel determinarsi pratico della volontà, mostrando perplessità per la soluzione offerta da Kant, pare far sua l'esigenza espressa da Fichte di una mediazione, incarnata dal *Trieb*.

presenta, come scrive Luca Fonnesu, quale «dottrina della sintesi delle diverse componenti dell'uomo, in nome dell'affermazione della sua *unità* e quindi in diretta polemica contro il dualismo tra ragione e sensibilità»¹⁶⁸, dualismo che, per Fichte, come del resto per molti suoi contemporanei, ha trovato in Kant un esimio rappresentante. Il *Trieb* – inteso quale elemento mediatore tra dimensione razionale e dimensione sensibile – diviene allora, per Fichte, il termine mediante cui egli cerca di restituire un'immagine armonica e unitaria dell'uomo.

Hegel intravede, tuttavia, come argomenta nella *Differenz* (1801), nella *Trieblehre* fichtiana un tentativo non pienamente realizzato di superare l'antinomia che Kant ha introdotto nella considerazione dell'uomo. Fichte, infatti, che nel suo tentativo si riallaccia alla concezione del *Trieb* offerta dall'antropologia illuminista¹⁶⁹, ripropone proprio la scissione che intendeva superare, ossia quella tra il soggetto nella sua essenza razionale e libera di io puro, e la sua natura come sistema delle limitazioni¹⁷⁰.

¹⁶⁸ FONNESU L., *Antropologia e idealismo*, cit., p. 97.

¹⁶⁹ Il tema del *Trieb* viene elaborato, dalla cultura della *Aufklärung*, in una prospettiva autonoma anche rispetto alla riflessione che andava maturando nelle scienze della natura. Questa prospettiva è quella, come evidenzia Buchenau, di un'antropologia morale caratterizzata da una visione olistica dell'uomo, in cui «l'introduction du “*Trieb de la volonté*” permet de concevoir l'agent moral comme une entité d'âme et de corps» e di pensare «les tendances naturelles, l'affectivité de l'homme comme une condition de sa moralité, et nullement comme une entrave à celle-ci» (BUCHENAU S., *Trieb, Antrieb, Triebfeder dans la philosophie morale prékantienne*, in: «Revue germanique internationale», 18, 2002, pp. 11-24, qui p. 24). Ciò a dimostrazione del fatto che la *Trieblehre* fichtiana non è il solo riferimento teorico cui Hegel può aver attinto: la riflessione sul concetto di *Trieb* è comune sia presso gli esponenti della *Populärphilosophie* – ossia quell'orientamento filosofico dell'illuminismo tedesco della seconda metà del Settecento che persegue l'idea di una filosofia che tratti nella maniera più accessibile questioni vicine alla vita degli uomini, questi ultimi considerati nella loro dimensione armonicamente complessiva e non scissi in opposizioni irrigidite come quella tra ragione e sensibilità – sia presso alcuni pensatori a Hegel contemporanei, tra cui figurano i nomi di Reinhold e Jacobi, seppure chiaramente con declinazioni e significati differenti.

¹⁷⁰ Per la precisione, se noi assumiamo il punto di vista trascendentale e non quello della riflessione, si presenta effettivamente al nostro sguardo l'originaria identità dell'io=io, poiché tanto la dimensione libera dell'io, quanto quella determinata e naturale, sono presentate nella loro unità. Hegel cita a tale proposito, nella *Differenzschrift* (1801), alcuni passaggi tratti dal *System der Sittenlehre*, in cui Fichte afferma con decisione questa unità, evidenziando però che essa si presenta a livello trascendentale e non sul piano della manifestazione fenomenica: «Il mio impulso [*Trieb*] come essere naturale e la mia tendenza come puro spirito [...] dal punto di vista trascendentale sono un unico e medesimo impulso originario [*Urtrieb*] che costituisce il mio essere: solo che esso viene visto da due diversi aspetti» (FICHTE J.G., *Sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, tr. it. a cura di C. De Pascale, Roma/Bari, Laterza, 1994, p. 119. La citazione è riportata da Hegel in HEGEL G.W.F., *Diff*, p. 49; tr. it., p. 59). Rispetto a quanto già evidenziato nella *Differenzschrift*, in *Glauben und Wissen* (1802) Hegel sottolinea come l'assolutizzazione della soggettività e la speculare svalutazione della naturalità implicino, di fatto, un formalismo della filosofia pratica fichtiana. Il suo punto di partenza è sempre «l'assoluta soggettività della ragione e la sua opposizione nei confronti della realtà». La domanda che allora sorge spontanea è come possa la volontà, una volta posta l'opposizione tra «l'ideale della ragion

È comunque sulla base di questi presupposti teorici che Hegel può, nella *Phänomenologie des Geistes* composta un anno dopo, avanzare l'esigenza di una nuova considerazione psicologica dell'individuo, che non si soffermi semplicemente sul corpo, sulla struttura ossea o sulle espressioni, ma si rivolga all'agire libero e consapevole del soggetto, in quanto rappresenta lo spazio costitutivo e il tratto distintivo della soggettività moderna¹⁷¹.

Le caratteristiche che sin dagli anni jenesi Hegel attribuisce al *Trieb* sono confermate e ulteriormente approfondite e sviluppate nelle lezioni tenute a Norimberga sulla *Rechts- Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse*¹⁷². In questo corso, che dedica amplissimo spazio alla tematica dell'azione¹⁷³ – argomentando che

pura» e «l'esistenza», agire e quindi mediare praticamente l'universalità dell'istanza morale con la particolarità del contenuto empirico (HEGEL G.W.F., *GW*, p. 406; tr. it., p. 241).

¹⁷¹ Aspetto, quest'ultimo, che è del tutto coerente con quanto Hegel scrive nel corso jenesi del 1805/06, dove la volontà non è solo oggetto della seconda parte della prima sezione della *philosophia mentis* dedicata a *Der Geist nach seinem Begriffe*, ma rappresenta anche il fulcro nonché il filo conduttore dello sviluppo dello spirito, tanto che i fenomeni del lavoro, dell'amore e del riconoscimento sono analizzati quali forme della volontà e del suo sapere di sé.

¹⁷² Si tratta di un corso che Hegel tiene per gli studenti della *Unterklasse* dell'Aegidiengymnasium di Norimberga a partire dal 1809/10 e poi, continuativamente, fino al 1815/16 (anno in cui trattò però unicamente la *Rechtslehre*) e che è giunto sino a noi solo nella redazione di Karl Rosenkranz. Per un'esattiva panoramica sull'attività didattica e amministrativa svolta da Hegel a Norimberga come docente e rettore dell'Aegidiengymnasium e, a partire dal 1813, anche come *Lokal-Schulrat* – attività che si somma a quella speculativa che avrà come esito la pubblicazione della *Wissenschaft der Logik* (i tre volumi usciranno rispettivamente nel 1812, 1813 e 1816) e della prima edizione dell'*Enzyklopädie* (1817) – cfr. la *Vorrede* di Karl Rosenkranz a HEGEL G.W.F., *Philosophische Propädeutik*, Berlin 1840, in: Ph. Marheineke, J. Schulze, E. Gans, L. v. Henning, H. Hotho, C. Michelet, F. Förster (hrsg. von), *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, Bd. XVIII, Berlin, Duncker und Humboldt, 1840, pp. v-xxii; SCHMIDT G., *Hegel in Nürnberg. Untersuchungen zum Problem der philosophischen Propädeutik*, Tübingen, Niemeyer, 1960; NICOLIN F., *Pädagogik-Propädeutik-Enzyklopädie*, in: O. Pöggeler (hrsg. von), *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, München, Alber, 1977, pp. 91-105; HEIDEGREN C.-G., *Hegels Nürnberger Propädeutik – eine wichtige Phase in der Entstehung der "Rechtsphilosophie"*, in: «Archiv für Geschichte der Philosophie», 70, 1988, pp. 179-211. Sulla *Rechts- Pflichten- und Religionslehre* cfr. SCHNEIDER F., *Hegels Propädeutik und Kants Sittenlehre*, in: Hartmann K. (hrsg. von), *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes*, Berlin/New York, de Gruyter, 1976, pp. 35-115 e HENKE R.W., *Hegels Philosophieunterricht*, Würzburg, Koenighausen & Neumann, 1989.

¹⁷³ L'agire viene qui definito come «un passare da una determinatezza interiore all'esteriorità» sulla base di una decisione, di un proposito o di una direttiva (cfr. HEGEL G.W.F., *RPR*, *Erläuterungen zur Einleitung*, § 8, p. 378; tr. it., p. 16). Sull'autenticità dei paragrafi non sussistono dubbi, in quanto era una prassi hegeliana consolidata quella di dettare questi ultimi agli studenti della *Unterklasse*. Il *corpus* dei paragrafi dettati veniva poi spiegato oralmente, dando così origine alle *Erläuterungen*, ossia ai chiarimenti, frutto degli appunti che gli studenti prendevano durante le lezioni, rielaboravano in bella copia e rileggevano in apertura alla lezione successiva, con ulteriori integrazioni esplicative o correzioni da parte di Hegel. Su questo argomento cfr. ZIMMERMANN D., *Erinnerungen an Hegels Wirksamkeit als Lehrer der Philosophie an der Studianstalt zu Nürnberg*, in: «Blätter für das Bayerische Gymnasial-Schulwesen», 7, 1871, pp. 25-30. Per quanto concerne, invece, la questione dell'autenticità delle *Erläuterungen* e delle annotazioni ai paragrafi dettati, rimando a RAMEIL U., *Bewußtseinsstruktur und Vernunft. Hegels propädeutischer Kursus über Geisteslehre von 1811/12*, in: *Psychologie und*

l'atteggiamento pratico dell'io è caratterizzato dalla sua capacità di agire, ossia di produrre, partendo da un'interiore autodeterminazione, tutta una serie di determinazioni esteriori – Hegel spiega che «la determinazione interiore della coscienza pratica è impulso [*Trieb*] o propriamente volontà»¹⁷⁴. Altrimenti detto, ciò che spinge il soggetto a volgersi, partendo da un'interiore determinatezza, verso il mondo circostante, è il *Trieb*.

Come già nella *Jenaer Realphilosophie* (1805/06), anche nel periodo norimberghese, Hegel continua a riconoscere nel *Trieb* il principio di un mutamento: «L'impulso [*Trieb*] è, in primo luogo, qualcosa di *interiore*, qualcosa che incomincia da sé un movimento, o produce da sé un mutamento»¹⁷⁵, e non può quindi essere prodotto in modo meccanico, al pari di come una causa produce il proprio effetto. Per le caratteristiche sopra citate il *Trieb* è espressione di spontaneità. Infatti, pur essendo determinato da circostanze esterne, il *Trieb*, nella propria capacità di attivarsi, non dipende da queste ultime e si sottrae, conseguentemente, al determinismo causale che riconduce ogni effetto alla causa che lo ha generato, ponendosi in tal modo sotto il segno della libertà.

A queste osservazioni Hegel aggiunge, tuttavia, che il *Trieb* è pur sempre «un autodeterminarsi naturale, che è fondato su limitati sentimenti [*Gefühle*] ed ha un fine limitato, oltre il quale non va»¹⁷⁶. Affinché l'azione possa, quindi, prodursi effettivamente, è necessario che sul *Trieb* – comune tanto all'uomo quanto agli animali,

Anthropologie oder Philosophie des Geistes, cit., pp. 155-187, qui pp. 157-158.

¹⁷⁴ Hegel G.W.F., *RPR, Einleitung*, § 5, p. 370; tr. it., p. 4. Rimando anche a BONITO OLIVA R., *La traduction spirituelle du Trieb dans la philosophie hégélienne de l'esprit*, in: «Revue germanique internationale», 18, 2002, pp. 187-199, qui p. 191 e EAD., BONITO OLIVA R., *Tecnica della natura e prassi dello spirito. Articolazioni del "Trieb"*, in: G. Cantillo, A. Donise (a cura di), *Soggetto natura cultura*, Napoli, Luciano, 2008, pp. 59-74.

¹⁷⁵ HEGEL G.W.F., *RPR, Erläuterungen zur Einleitung*, § 10, p. 379; tr. it., p. 18.

¹⁷⁶ HEGEL G.W.F., *RPR, Einleitung*, § 5, p. 370; tr. it., p. 4. È già stato ampiamente messo in evidenza come, per Hegel, a fondamento dell'azione stia l'attività conforme al fine propria dell'organismo. È però importante sottolineare con Alfredo Ferrarin che «in Hegel's theory of activity there is certainly nothing like Aristotle's contrast between *praxis* and *poiesis*, action and production; activity is often used synonymously with *Hervorbringen*, *Erzeugen*, *Wirken* (different ways of emphasizing production or efficient causality)» (FERRARIN A., *Hegel and Aristotle*, cit., p. 16). In proposito anche Guy Planty-Bonjour scrive che «in order to understand what Hegel's doctrine about action is, we must not forget that neither *poiesis* nor *praxis* nor even the unity of both represents perfectly the concept of action. What Hegel calls *Tätigkeit* is deeper, more essential than these two kinds of action. We know that this notion in Aristotle's heritage: it is the *energeia*» (PLANTY-BONJOUR G., *Hegel's Concept of Action as Unity of Poiesis and Praxis*, in: L.S. Stepelevich, D. Lamb (eds.), *Hegel's Philosophy of Action*, Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press, 1983, pp. 19-29, qui p. 27).

perché questo non è posto dall'uomo, ma appartiene alla sua natura ed è espressione della facoltà inferiore del desiderare – s'innesti l'elemento della riflessione. A quest'ultima spetta l'onere di esaminare se i mezzi sono appropriati alla soddisfazione desiderata, confronta i *Triebe* tra loro e in rapporto alla felicità (che è quel fine che ogni uomo si propone di raggiungere) e attua così un calcolo (*Berechnung*)¹⁷⁷, scegliendo la soddisfazione maggiore a quella minore¹⁷⁸.

Per quanto concisi siano questi paragrafi, emerge tuttavia in modo preciso come, nell'ottica di Hegel, l'azione necessita, per il suo prodursi, che gli elementi dell'istintualità e dell'appetitività connessi al *Trieb* siano in unità con la forza dell'intelligenza. Riconfermando così convinzioni che risalgono agli anni giovanili, Hegel non considera l'uomo «un'indifferente duplice essenza [*gleichgültiges Doppelwesen*]»¹⁷⁹, scissa tra *Neigungen* e *Triebe* da un lato e pura razionalità dall'altro, quanto piuttosto un «geistsinnliches Wesen»¹⁸⁰, per dirla con Peperzak. Emerge, così, l'immagine di un soggetto agente che è la personificazione della volontà supportata dalla ragione.

Quello che è importante porre in luce di queste argomentazioni hegeliane, destinate a studenti sedicenni, non è tanto la ripresa della distinzione, ampiamente diffusa nel pensiero filosofico a Hegel di poco precedente, tra facoltà superiore e inferiore del desiderare¹⁸¹, quanto il richiamo a nuclei concettuali appartenenti a una tradizione assai più antica.

La capacità di iniziare da sé alcunché, che Hegel riconosce al *Trieb*, richiama alla mente il *De Anima* aristotelico, laddove lo Stagirita afferma che il principio del movimento e dell'azione risiede nell'appetito (ὄρεξις o *Begierde*, per usare un'espressione hegeliana) e non nell'intelletto¹⁸². La scelta (προαίρεσις) consegue, per

¹⁷⁷ Cfr. HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 20, p. 41; tr. it., p. 41.

¹⁷⁸ Cfr. HEGEL G.W.F., *RPR*, *Einleitung*, § 5, p. 370; tr. it., pp. 4-5 e HEGEL G.W.F., *RPR*, *Erläuterungen zur Einleitung*, § 11, p. 380; tr. it., pp. 19-20.

¹⁷⁹ HEGEL G.W.F., *RPR*, § 39, p. 408; tr. it., p. 60.

¹⁸⁰ PEPERZAK A., *Hegels praktische Philosophie*, cit., p. 76.

¹⁸¹ Si pensi, ad esempio, all'articolazione wolffiana della *facultas appetendi* in facoltà inferiore e superiore del desiderare e alla trattazione offertane da Kant nella *Metaphysik der Sitten* così come nella *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.

¹⁸² Scrive Aristotele nel *De Anima*: «Ma nemmeno si può dire che ciò che muove sia la facoltà razionale e quello che è chiamato intelletto. Infatti l'intelletto teoretico non pensa nulla di ciò che è oggetto dell'azione, e nulla dice su ciò che si deve evitare e perseguire, mentre il movimento è sempre proprio di un essere che evita qualcosa o persegue qualcosa» (ARISTOTELE, *L'anima*, cit., III, 9, 432 b, 26-29, p.

lo Stagirita, dall'unione dell'appetito – che si specifica a sua volta in desiderio (ἐπιθυμία), impulso (θυμός) e volontà (βούλησις) – con la razionalità¹⁸³: per questo motivo è privilegio esclusivo dell'uomo in quanto essere dotato di ragione, e non dei bambini e degli animali che, secondo Aristotele, che ne sono privi. Come vedremo poco oltre, lo specificarsi del *praktisches Gefühl* nella dottrina di *Triebe, Neigungen* e *Leidenschaften* possiede diversi elementi in comune con la concezione aristotelica della ὁρεξις e delle sue determinazioni. Nel sesto libro dell'*Etica Nicomachea* leggiamo, inoltre, che il momento della scelta viene a costituire non solo l'autentico principio dell'azione, ma è talmente qualificante da costituire il principio dell'uomo stesso¹⁸⁴.

Già nel pensiero aristotelico troviamo quindi affermato il principio che l'uomo non possiede solo, al pari degli animali, appetiti e istinti, né è scisso tra *Triebe* da una parte e razionalità dall'altra. Entrambi questi lati si congiungono, infatti, nell'istante in cui si sceglie, si delibera e si agisce, in quanto la scelta non può darsi senza l'aspetto appetitivo né senza il calcolo dei mezzi in vista del fine. Il fatto poi che questo corso norimberghese affidi alla riflessione il compito di trovare i mezzi idonei all'appagamento del *Trieb* rimanda ancora alla funzione che Aristotele affida all'intelletto pratico, il cui compito è rinvenire i mezzi idonei al raggiungimento dello

233). Da questo passo si evince che lo Stagirita attribuisce il motore del movimento alla facoltà appetitiva, perché, mentre «l'intelletto non muove senza la tendenza [ὁρεξις]», «la tendenza muove invece anche contro la ragione» (*ivi*, III, 10, 433 a, 22-25, p. 237). Il motore ultimo è poi, in senso proprio, l'oggetto dell'appetito, in quanto anche la ὁρεξις muove in vista di qualcosa. La convinzione che l'intelletto teoretico non possa essere principio di movimento è ribadita anche nel *De motu animalium*, dove leggiamo, infatti, che «i fattori di moto dell'animale sono il pensiero [διάνοια], l'immaginazione [φαντασία], la decisione [προαίρεσις], la volontà [βούλησις] e il desiderio [ἐπιθυμία]» e «tutti questi si riportano a intelligenza [νοῦς] e tendenza [ὁρεξις]» (ARISTOTELE, *Il moto degli animali*, in: *Opere biologiche*, cit., pp. 1247-1273, qui 6, 700 b, 17-19, p. 1262). Poco oltre aggiunge che «pertanto a suscitare per primi il moto sono l'oggetto della tendenza e quello del pensiero, non tuttavia ogni oggetto del pensiero, ma solo il fine proprio degli oggetti d'azione» (*ivi*, 6, 700 b, 25, pp. 1262-1263). Similmente, anche nel *De Anima* troviamo confermato il fatto che l'intelletto pratico, che muove sempre in vista di qualcosa, «differisce da quello teoretico per lo scopo», e che è la ὁρεξις a costituire «il punto di partenza dell'intelletto pratico», in quanto «l'oggetto della tendenza muove, e per questo il pensiero muove» (ARISTOTELE, *L'anima*, cit., III, 10, 433 a, 14-19, p. 235).

¹⁸³ Cfr. *ivi*, II, 3, 414 b, 2, pp. 127-128 e *Id.*, *Il moto degli animali*, cit., 700 b, 19 – 701 b, 1, pp. 1262-1265.

¹⁸⁴ Nell'*Etica Nicomachea* leggiamo che «la scelta è o un intelletto appetitivo [ὁρεκτικὸς νοῦς] o un appetito del pensiero [ὁρεξις διανοητική] e principio di tal genere è l'uomo» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., VI, 2, 1139 b, 4-5, p. 345). Anticipo sin d'ora, ma vi tornerò più lungamente in seguito, che in Hegel si trova quasi un calco delle espressioni aristoteliche ὁρεκτικὸς νοῦς e ὁρεξις διανοητική nella sua duplice definizione dello spirito quale «intelligenza volente» e «volontà pensante» (cfr. la nota 15 a p. 258).

scopo, un compito che segna la conclusione del processo deliberativo e l'inizio dell'azione¹⁸⁵.

4.2.2. IL TRIEB NELL'ANALISI PSICOLOGICA ENCICLOPEDICA

Nel testo enciclopedico, in cui le sue riflessioni confluiscono giungendo al contempo a maturazione, Hegel abbandona la distinzione tra facoltà superiore e inferiore del desiderare, e in ciò sembra rifarsi al tentativo operato da Fichte di superare, appunto, tale dicotomia¹⁸⁶. Hegel definisce, infatti, in un passo delle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, la scelta effettuata dal filosofo di Königsberg di distinguere in sede pratica «il volere in facoltà inferiore e facoltà superiore del desiderare», un «modo d'esprimersi infelice», e rigetta poi definitivamente suddetta suddivisione¹⁸⁷. Tale abbandono non comporta però il misconoscimento della funzione centrale rivestita dal *Trieb* nel dispiegarsi della volontà. Al contrario, il riconoscimento del ruolo svolto dal *Trieb* – per il quale risulta fondamentale il confronto intrapreso dal giovane Hegel con la *Trieblehre* tematizzata nel *System der Sittenlehre* – si conferma in tutte le edizioni dell'*Enzyklopädie* dove i termini in cui viene delineata la dimensione pulsionale dello spirito partico restano, in sostanza, immutati.

Come precedentemente accennato, mentre nel *praktisches Gefühl* l'accordo tra l'autodeterminazione interna e l'affezione esterna è qualcosa che si dà in modo accidentale, il volere si sviluppa in *Trieb* quando riconosce di dover porre da sé questo accordo. Per tornare al nostro esempio, il soggetto non s'imbatta semplicemente in una mela e, mangiandola, la trova piacevole, ma vuole una mela e cerca di procurarsene una. Questo è precisamente ciò che Hegel intende esprimere quando dice che «il dover

¹⁸⁵ Cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, cit., III, 10, 433 a, 16-17, pp. 235. Nelle pagine dell'*Etica Nicomachea* Aristotele descrive il processo che conduce all'azione: il principio dell'azione sta nella scelta (προαίρεσις) e il principio della scelta, invece, nella tendenza e nel calcolo dei mezzi che consentono di raggiungere il fine (cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., VI, 2, 1139 a 32-33, pp. 344). Se, quindi, il fine e l'oggetto dell'azione sono determinati dalla ὁρεξις, il reperimento dei mezzi per raggiungere il fine proposto spetta, invece, all'intelletto. Il pensiero «in sé non produce nessun movimento, bensì lo produce il pensiero rivolto ad un fine e pratico» (ivi, VI, 2, 1139 a, 36 – 1139 b, 1, pp. 345).

¹⁸⁶ Fichte, cercando di dimostrare nel suo *System der Sittenlehre* come la facoltà inferiore e la facoltà superiore del desiderare possano essere distinte unicamente partendo da due diverse modalità di intendere la medesima tendenza originaria (*Urtrieb*), opera un tentativo di superare tale distinzione.

¹⁸⁷ HEGEL G.W.F., *VGP IV*, p. 185; tr. it., p. 517.

essere pratico è il giudizio *reale*»¹⁸⁸: non riflette solo passivamente i bisogni del soggetto, uno stato di cose oggettivo e la loro relazione, ma cerca attivamente di modificare lo stato delle cose, in modo tale che questo si armonizzi con i bisogni espressi dal soggetto. Altrimenti detto, il giudizio reale è la capacità, propria del soggetto, di giudicare secondo una razionalità pratica.

Il contenuto della volontà è, a questo livello, voglia di una mela. Questo contenuto può assumere infinite forme: il soggetto può volere una mela perché è a dieta, ma anche per motivi morali o religiosi. Tuttavia, a questo livello, non è implicato nessuno dei suddetti fattori. Il soggetto vuole semplicemente una mela e questa volontà è, quindi, una «volontà *naturale*, immediatamente identica alla propria determinatezza»¹⁸⁹. Il soggetto può, inoltre, volere contemporaneamente anche altre cose, che possono anche distrarlo dal suo cercare una mela. Nel caso, ad esempio, trovasse qualcosa che gli fa più gola, potrebbe rinunciare a cercare una mela e volgersi ad altro. Nel caso però il soggetto ponga «la totalità dello spirito pratico»¹⁹⁰ in un unico oggetto – cosicché nulla può distoglierlo o dissuaderlo dal perseguire un certo scopo – egli non è mosso semplicemente da un *Trieb* ma, come vedremo meglio in seguito, da una *Leidenschaft*. L'oggetto di una *Leidenschaft* può essere una mela, anche se è molto più probabile che sia una persona o una causa politica. Ma ciò che importa è che l'oggetto di una *Leidenschaft* è solo una delle «molte, limitate determinazioni»: l'amato è solo uno tra i tanti possibili oggetti di desiderio di un soggetto, così come la causa che per ora è solo una tra molte e non meno importanti cause. Ogni determinazione di questo tipo è posta «con l'opposizione»¹⁹¹, ossia il soggetto opta, per esempio, per una causa anziché per un'altra, per il socialismo anziché per il suo opposto, il capitalismo.

Tornando al *Trieb* esso si ingenera quando il soggetto «sente» (*fühlt*) una mancanza. Tuttavia, come Hegel ha già messo in guardia nella *Philosophie des Geistes* jenes (1805/06)¹⁹², questo sentimento della mancanza – così leggiamo nello *Zusatz* al § 473 – non va confuso con la *Begierde*. Quest'ultima, infatti, è già stata definita, durante gli anni di Norimberga, unicamente come «una singolare determinazione dell'impulso

¹⁸⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 473, p. 470; tr. it., p. 345.

¹⁸⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 473, p. 470; tr. it., p. 345.

¹⁹⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 473, p. 470; tr. it., p. 345.

¹⁹¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 473, p. 470; tr. it., p. 345.

¹⁹² Cfr. HEGEL G.W.F., *JSIII*, p. 204; tr. it., p. 88.

[*Trieb*], ovvero una determinatezza del volere sensibile e singolare»¹⁹³. La *Begierde* pertiene infatti all'autocoscienza e si situa, conseguentemente, al livello fenomenologico della non ancora superata opposizione tra soggettività e oggettività, presentandosi come un rapporto non «del *formare*» bensì di «*distruzione egoistica*» dell'oggetto, che viene quindi «solamente consumato»¹⁹⁴, allo scopo di trovare l'unità dell'autocoscienza con se stessa. Essa è «qualcosa di *singolare*, e cerca soltanto ciò che è *singolare* per una *singolare*, momentanea soddisfazione»¹⁹⁵. Soddisfazione che, a sua volta, è qualcosa di transeunte e singolare, «che cede al desiderio [*Begierde*] che sempre di nuovo si desta»¹⁹⁶.

Come ha sottolineato Inwood, la *Begierde* e la sua soddisfazione sono il primo tentativo operato dalla coscienza di instaurare un rapporto intelligibile tra sé e il mondo esterno. A questo livello dello spirito pratico, però, «such an intelligible relationship has been established. The I has long term urges [*Triebe*] and it can satisfy them in the world. No doubt the I has still desires, but the desires are now expression of an urge, not (for the most part) fleeting whims»¹⁹⁷.

Il *Trieb*, infatti, che è una «forma dell'*intelligenza volente* [*wollende Intelligenz*]», prende le mosse «dall'opposizione *superata* di soggettività ed oggettività, ed abbraccia una *serie* di soddisfazioni: quindi qualcosa di *totale*, di *universale*»¹⁹⁸. Altrimenti detto, il *Trieb* a mangiare, per esempio, non si soddisfa mangiando una volta sola, ma continuando a mangiare durante tutto il corso della vita. Questo *Trieb* a mangiare è, però, come vedremo meglio in seguito, solo uno dei tanti *Triebe* che il soggetto prova (altri sono, ad esempio, l'impulso a bere, l'impulso sessuale, ecc.), e che possono anche confliggere tra loro: in un dato momento, per esempio, il soggetto può non riuscire a soddisfare contemporaneamente due *Triebe* diversi e si trova costretto a dover scegliere quale soddisfare.

Il *Trieb* viene quindi presentato, e questo sin dagli anni jenesi, come una spinta formatrice che opera affinché lo spirito pratico si dia da sé la propria oggettivazione. In

¹⁹³ HEGEL G.W.F., *SBW*, § 131, p. 354; tr. it., p. 154. Cfr. le voci «*Begierde*» e «*Trieb*» in COBBEN P. (Hrsg.), *Hegel-Lexikon*, cit., pp. 150-151 e 447-450 e in GRIMM J., GRIMM W., *Deutsches Wörterbuch*, cit.

¹⁹⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 428 Z., p. 1077; tr. it., p. 271.

¹⁹⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 473 Z., p. 1116; tr. it., p. 345.

¹⁹⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 428 Z., p. 1077; tr. it., p. 271.

¹⁹⁷ INWOOD M., *A Commentary*, cit., p. 533.

¹⁹⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 473 Z., p. 1116; tr. it., p. 345.

quanto tale non è riducibile a un atteggiamento finalizzato al mero consumo e alla distruzione dell'oggetto del desiderio e dell'appetito. Hegel prosegue tuttavia, immediatamente dopo il luogo sopra citato, affermando che il *Trieb* è «al tempo stesso [...] ancora qualcosa di *particolare*», motivo per cui «l'uomo – nella misura in cui è immerso negli impulsi – appare come non libero»¹⁹⁹. Altrimenti detto, un soggetto appare come “non libero” quando, immerso nei *Triebe* spesso conflittuali che prova, incapace di ergersi al di sopra, si lascia trascinare da questi ultimi.

Si tratta di un passaggio rilevante, soprattutto se si tiene presente che in questo punto della trattazione dello spirito soggettivo è in qualche modo posta in questione la relazione dell'uomo con se stesso nell'esercizio della propria soggettività. In precedenza si è mostrato come il *Trieb* governi la relazione tra ogni vivente e il mondo esterno. Ciò che nell'animale mette infatti in moto il processo della vita in rapporto all'ambiente circostante è proprio il *Gefühl* della mancanza, che si esplica nella fame, nell'istinto sessuale e nell'istinto di sopravvivenza. Questo *Trieb* dell'organismo vivente, che crea la tensione a sopprimere realmente il sentimento della mancanza, è proprio l'istinto dell'animale, ossia, come scrive Hegel, «l'attività finalistica operante in modo inconsapevole»²⁰⁰. Ecco perché il *Trieb*, considerato nella soggettività animale, non è distinto dall'istinto, il cui scopo, per quanto costituisca la molla del movimento, resta pur sempre nella forma della determinatezza originaria.

Benché il *Trieb* caratterizzi, infatti, tutti gli organismi capaci di muoversi, soddisfare i propri istinti e riprodursi, esso non ha la medesima rilevanza nel mondo animale e in quello umano. Il *Trieb* dell'animale acquista la sua sfumatura specifica in relazione alla struttura biologica che ha il proprio fondamento nelle leggi della specie. Nell'uomo invece – pur con ciò non negando la sua consistenza pulsionale – dal punto di vista contenutistico il *Trieb* non dipende da nulla, ed è proprio per questo che è in grado di superare ogni sua determinatezza. Come scrive Bonito Oliva, «l'animale non rompe il circolo definito dei suoi istinti, ha un ambiente in cui può sopravvivere, ha cioè un'adattabilità relativa. L'uomo invece è originariamente indeterminato, è risultato di

¹⁹⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 473 Z., pp. 1116-1117; tr. it., pp. 345-346.

²⁰⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 360 *Anm.*, p. 361; tr. it., p. 484.

un'autodeterminazione che muove dal fatto che non è solo mosso dall'intelligenza della vita, ma è una vita intelligente»²⁰¹.

Herder, nel suo *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), evidenzia come l'uomo si differenzi dalle altre specie animali non per un *surplus* di qualità (o, almeno, non originariamente), bensì per un insieme di carenze, e questa "povertà" che distingue l'uomo dagli animali consiste, principalmente, in un *deficit* di istinti specializzati, ossia di quegli istinti che consentono di sapere *a priori* che cosa fare in una determinata situazione (quando si tratta, per esempio, di procacciarsi del cibo o di evitare un pericolo). Quelli di cui è provvisto l'uomo sono istinti generici, deboli, per cui egli non sa mai, con precisione, come comportarsi né cosa fare. Questa carenza istintuale è inoltre attestata, secondo Herder, dal possesso di una generica facoltà di linguaggio assolutamente diversa da un codice di messaggi idonei a fronteggiare l'una o l'altra evenienza ambientale: «Nato con una capacità sensoriale così disordinata e fiacca, attitudini così generiche e sonnolente, impulsi così discordi e stremati, visibilmente esposto a mille bisogni, destinato a un vasto spazio, eppure abbandonato a tal punto da non disporre nemmeno di un linguaggio per denunciare le sue carenze»²⁰². Le tesi herderiane sulla sprovvedutezza istintuale dell'uomo sono state riprese, nel XX secolo, da Arnold Gehlen, nel suo *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940). Il grande merito di Herder è, secondo Gehlen, l'aver colto la genesi della cultura proprio nel costitutivo disorientamento dell'uomo, nei suoi primitivismi organici, ossia nella sua non specializzazione. Le più sofisticate e complesse prestazioni umane scaturirebbero, quindi, da un "meno". Spiega infatti Gehlen che l'uomo, in quanto parzialmente indeterminato, ha a che fare con un contesto vitale a sua volta generico, carico di imprevisti. Inadatto alla vita in ogni ambiente naturale, egli deve crearsi un mondo approntato artificialmente e a lui adatto, che possa cooperare con il suo deficiente equipaggiamento organico: l'uomo vive, quindi, in una natura resa maneggevole, trasformata in senso utile alla sua vita, ciò che è appunto la sfera della cultura²⁰³.

²⁰¹ BONITO OLIVA R., *Tecnica della natura e prassi dello spirito*, cit., p. 59.

²⁰² HERDER J.G., *Saggio sull'origine del linguaggio*, tr. it. a cura di A.P. Amicone, Parma, Pratiche, 1995, pp. 46-49, qui p. 49.

²⁰³ Cfr. GEHLEN A., *Per la sistematica dell'antropologia* (1942), in: E. Mazarella (a cura di), *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Napoli, Guida, 1990, pp. 97-147.

In conclusione, il fatto che il *Trieb* sia pensato, nell'uomo, quale forma dell'intelligenza volente, oltre a confermare l'esigenza avvertita già durante gli anni jenesi e norimberghesi, di non introdurre separazioni inconciliabili tra la dimensione razionale e quella pulsionale della volontà, testimonia anche del fatto che, nella traduzione di scopi soggettivi nell'oggettività, la dimensione pulsionale non si presenta come semplice spinta ad andare fuori di sé, ma esprime tutto il complesso di moventi senza i quali l'individualità resterebbe inerte. Questo spiega perché Hegel associ alla trattazione del *Trieb* quella delle *Neigungen* e delle *Leidenschaften*, offrendo un quadro ampio e variegato della *Gefühlssphäre*.

4.3. NEIGUNGEN E LEIDENSCHAFTEN QUALI MOVENTI DELL'AZIONE

Se il *Trieb* esprime un *Gefühl* di un'incompiutezza che si orienta a trovare il proprio soddisfacimento, sono le *Neigungen* e soprattutto le *Leidenschaften* che incarnano le caratteristiche peculiari, i tratti specifici dell'essere nel mondo del soggetto umano che, diversamente dall'organismo animale, non si lascia racchiudere in specifici *Triebe*.

Neigungen e *Leidenschaften*, come i *praktische Gefühle*, sono determinazioni immediate, formali, molteplici e particolari che muovono dall'intelligenza volente: appartengono alla volontà «soggettiva, singola», e sono quindi affette da accidentalità; tuttavia anch'esse «hanno per base la natura razionale dello spirito»²⁰⁴. Se un *praktisches Gefühl* è, per tornare al nostro esempio, il *Gefühl* di piacere che un soggetto prova mangiando qualcosa in un dato momento, una *Neigung* incarna la sua predisposizione a mangiare qualora ne abbia voglia, mentre la *Leidenschaft* è, come vedremo meglio, una tendenza quasi ossessiva a mangiare qualcosa a qualsiasi costo, in un dato momento. *Neigungen*, *Leidenschaften* e *praktische Gefühle* possono, quindi, avere il medesimo contenuto. Ciò che distingue le prime due dal *praktisches Gefühl* – oltre al fatto che le *Neigungen*, così come i *Triebe*, tendono all'oggettivazione – è una caratteristica formale: nelle *Neigungen* e, soprattutto, nelle *Leidenschaften* – che ne

²⁰⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 474, p. 471; tr. it., p. 346.

rappresentano una “sottospecie” – il soggetto è immerso in una sola particolare determinatezza che «assorbe la sua intera individualità»²⁰⁵, tanto che tutte le altre *Neigungen* scompaiono dinanzi alla *Leidenschaft* che infiamma il soggetto.

Come scrive Inwood, «passion is a sort of monomania»²⁰⁶: l'individuo “appassionato” si concentra in un'unica causa (per esempio la causa socialista) contro la causa opposta (il capitalismo), ignorando o, comunque, subordinando tutte le altre non meno importanti *Neigungen*, questioni e attività, che non hanno a che fare con la disputa tra queste due cause. In proposito è possibile sollevare tre obiezioni. La prima è che la causa scelta dal soggetto può essere cattiva o, più semplicemente, non degna di tale dedizione (si pensi, per esempio, alla passione per il cibo o per gli alcolici). Hegel non avrebbe nulla da obiettare a riguardo. Anzi, questo è il motivo per cui definisce “cattive” determinate *Leidenschaften*.

La seconda obiezione è che una *Leidenschaft* è inevitabilmente unilaterale, parziale. Dovrebbe, quindi, un filosofo o uno storico non essere imparziale o, quantomeno, meno ossessivamente parziale dei personaggi che studia? A questa obiezione Hegel risponderebbe che, anche se il filosofo o lo storico in questione non sono risolti socialisti o capitalisti, Guelfi o Ghibellini, essi devono dedicarsi alla storia e alla filosofia concentrandosi su queste discipline, con passione, quindi a discapito di altre occupazioni. Se i soggetti non fossero sufficientemente risolti e determinati non si verificherebbero conflitti e, conseguentemente, questi non verrebbero nemmeno studiati.

La terza obiezione è che è possibile perorare una causa, supportarla con devozione e fedeltà, senza che in ciò sia implicata la *Leidenschaft*. Altrimenti detto, si potrebbe supportare la partigianeria condannando la *Leidenschaft*, sostenendo, come gli Stoici, che le passioni sono fattori di squilibrio e turbamento dell'armonia dell'anima. Secondo Hegel, invece, che rigetta una simile condanna delle *Leidenschaften*, il conseguimento di importanti risultati e conquiste dipende proprio dalla “appassionata” immersione del soggetto in una particolare determinatezza. Come annota infatti Hegel: «Vom Ausrotten der Triebe, Neigungen, Leidenschaften nicht die Rede»²⁰⁷. La ragione, da sola,

²⁰⁵ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 252; tr. it., p. 336.

²⁰⁶ INWOOD M., *A Commentary*, cit., p. 534.

²⁰⁷ HEGEL G.W.F., *Beilagen. Notizen zum dritten Teil der “Encyklopädie”*, in: *Enz A*, pp. 251-543, qui zu

raramente è in grado di fornire al soggetto motivazioni inconfutabili al fine di appoggiare una causa e non un'altra e, in ogni caso, non è scontato che un'inconfutabile motivazione razionale possa, da sola, condurre un soggetto a immergersi in un'unica particolare determinatezza, a meno che non sia accompagnata o, in qualche modo, generata da *Leidenschaften*.

La *Leidenschaft*, quindi, nonostante appartenga a una volontà ancora soggettiva e singola, è il luogo stesso della determinazione, tanto che, secondo Hegel, è la sfumatura caratteristica di cui si colora la determinazione della volontà individuale. Provare una *Leidenschaft* significa, infatti, che il soggetto aderisce con tutto se stesso al proprio scopo, fino a identificarsi totalmente con quest'ultimo. A prescindere dal loro specifico contenuto, le *Leidenschaften* sono quindi tali, per questo loro «elemento formale»²⁰⁸, in quanto esprimono il fatto che l'individuo ripone ogni sua energia, tutto il proprio interesse, in una particolarità determinata. L'immersione (*versunken sein*) nelle *Leidenschaften* costituisce, quindi, un elemento imprescindibile e necessario per il realizzarsi stesso della volontà umana. Senza *Leidenschaften*, scrive Hegel in un passo che gode d'indiscussa celebrità, «non si è compiuto né si può compiere nulla di grande»²⁰⁹, poiché infiammano l'individuo coinvolto nell'azione, spingendolo a volgersi verso certi contenuti e determinando tutto ciò che si propone come scopo da realizzare. Le *Leidenschaften* possono però anche porre il soggetto in una condizione di

§ 395, p. 409.

²⁰⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 474 *Anm.*, p. 471; tr. it., p. 346.

²⁰⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 474 *Anm.*, p. 471; tr. it., p. 346. È qui evidente la polemica hegeliana contro Kant, il quale, nell'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1789), scrive: «Le passioni hanno trovato i loro lodatori [...]; si dice "mai nulla di grande è stato fatto nel mondo senza violente passioni, e la provvidenza stessa le ha saggiamente poste nella natura umana come altrettante molle"» (KANT I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., B 228, p. 689). Similmente anche Claude-Adrien Helvétius scrive: «E in effetti solo le passioni portate a questo grado di forza possono compiere le azioni più grandi e sfidare i pericoli, i dolori, la morte e persino il cielo» (HELVÉTIUS C.-A., *Dello spirito*, tr. it. a cura di A. Postigliola, Roma, Editori Riuniti, 1994, III, cap. VI, p. 104). Tornando a Hegel, nelle pagine enciclopediche analizzate, si muove nella medesima direzione dell'*Introduzione* alle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, dove leggiamo che «dobbiamo dire in generale che nulla di grande è stato compiuto nel mondo senza passione [*Leidenschaft*]» (HEGEL G.W.F., *VPhW I*, p. 85; tr. it., p. 74). In queste *Vorlesungen* è, tuttavia, più incisiva l'analisi di quello che entra nella deliberazione dell'agire, di cui la filosofia dello spirito soggettivo pratico analizza solo i presupposti: «La storia ci mostra le azioni degli uomini, le quali procedono dai loro bisogni e passioni [*Leidenschaften*] e interessi, dalle immaginazioni e finalità che vi si conformano, dai loro caratteri e capacità: e ne procedono in modo che, in questo spettacolo d'attività, solo i bisogni, le passioni, gli interessi appaiono quali *moventi*» (HEGEL G.W.F., *VPhW I*, p. 79; tr. it., p. 67).

passività, possono inchiodarlo alla particolarità, qualora egli non fosse in grado di riflettere, di conferire loro un ordine.

Unicamente nel πάθος il soggetto fa del contenuto della sua *Leidenschaft* il suo interesse, aderisce alla cosa, superando ogni chiusa particolarità. Nelle *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* (1827/28) leggiamo, infatti, che

passione [*Leidenschaft*] è anche impulso [*Trieb*], ma viene chiamata così quando la totalità dell'individuo è coinvolta in questo particolare, rende questo il tutto, qui l'individuo *patisce*, poiché tale contenuto è solo un particolare, e con ciò il tutto patisce violenza, perché il particolare non gli è adeguato. L'espressione *pathos* ha un significato esteso; qualsiasi contenuto, che per l'individuo diviene un intero, la cosa, e questo contenuto può essere del tutto etico. Con passioni [*Leidenschaften*] comprendiamo ciò che non è etico, un'esagerazione in generale, quanto non sta nel *pathos*²¹⁰.

Se la *Leidenschaft*, concentrando in un unico punto l'infinita ricchezza del soggetto, conserva una propria unilateralità, il πάθος si differenzia dalla cieca *Leidenschaft*. Come spiega lo stesso Hegel: «Als *Leidenschaft* subjectives Interesse – *Pathos* dagegen – objectives Interesse»²¹¹. Nelle *Vorlesungen über die Ästhetik* leggiamo inoltre che «consideriamo qui *pathos* in un senso più alto e più generale, senza questa concomitanza di ciò che è biasimevole, egoistico, ecc.»²¹². Poco oltre leggiamo che

il *pathos*, svolgendosi entro un'individualità piena, non appare più nella sua determinatezza come l'unico ed intero interesse della rappresentazione, ma diviene esso stesso solo *un lato*, se pure principale, del carattere agente. Infatti l'uomo non porta in sé come suo *pathos* un *unico* dio; ma l'animo dell'uomo è grande e vasto, ad un vero uomo appartengono molti dèi, ed egli racchiude nel suo cuore tutte le potenze che sono sparse nella cerchia degli dèi; tutto l'Olimpo è raccolto nel suo petto²¹³.

Il πάθος è, quindi, come scrive Bonito Oliva, «la larghezza dello spirituale che scioglie la compressione immobilizzante ed esclusiva della passione»²¹⁴. Questo il motivo per cui il πάθος è «già più di un impulso»²¹⁵, in quanto, come leggiamo nelle *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, «l'impulso come tale non guarda intorno a sé, ma si

²¹⁰ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, pp. 251-252; tr. it., p. 335.

²¹¹ HEGEL G.W.F., *Beilagen. Notizen zum dritten Teil der "Encyklopädie"*, cit., zu § 393 Anm., p. 407.

²¹² HEGEL G.W.F., *Ästh*, p. 301; tr. it., p. 261. Con il termine πάθος sono qui indicate le "potenze universali" (*Mächte*), ossia quei bisogni essenziali dell'animo umano che costituiscono i moventi dell'agire di un soggetto.

²¹³ HEGEL G.W.F., *Ästh*, p. 307; tr. it., p. 266.

²¹⁴ BONITO OLIVA R., *Tecnica della natura e prassi dello spirito*, cit., p. 72.

²¹⁵ BONITO OLIVA R., *L'individuo moderno e la nuova comunità*, cit., p. 154.

volge all'appagamento di sé, l'impulso è cieco, <dunque>, al pari della passione»²¹⁶. Il πάθος è, invece, come leggiamo nelle *Vorlesungen über die Ästhetik*, quel «contenuto essenziale della razionalità e della volontà libera»²¹⁷ che costituisce ciò che si trova in una relazione fondamentale con l'agire del soggetto, è il suo essere profondamente coinvolto nella propria realtà, e che si esplica nel suo «carattere».

Per Hegel, quindi, come egli sottolinea già a Norimberga, *Triebe, Neigungen e Leidenschaften* non solo «non possono [...] essere considerati senza relazione con la volontà»²¹⁸, ma intrattengono con essa una relazione che è essenziale per il prodursi dell'azione. Questo il motivo per cui egli definisce, nel testo enciclopedico, «morta, anzi troppo spesso ipocrita» la morale delineata da Kant, che «inveisce contro la forma della passione in quanto tale»²¹⁹. Una simile morale, infatti, non considera che la *Leidenschaft*, (come anche le *Neigungen*), a causa dell'elemento formale, «non è né buona né cattiva». Anzi, «tale forma non esprime che questo: un soggetto ha posto l'intero vivente interesse del suo spirito, del suo talento, del suo carattere, del suo godimento, in un contenuto»²²⁰.

Leidenschaften e Neigungen costituiscono semplicemente la natura dell'uomo, la sua «vitalità», secondo cui «esso stesso è presente nel proprio scopo e nella realizzazione di questo»²²¹ o, altrimenti detto, rappresentano quegli elementi da cui l'individuo trae la forza per partecipare al mondo circostante, e sono quindi essenziali per il prodursi dell'agire umano. Un agire che, quale attività che traduce gli scopi soggettivi della volontà nell'oggettività della realtà esistente, non può mai prescindere dall'interesse del soggetto a compiere una certa attività²²². Questo interesse, precisa

²¹⁶ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 255; tr. it., p. 338.

²¹⁷ HEGEL G.W.F., *Ästh*, p. 301; tr. it., p. 261.

²¹⁸ HEGEL G.W.F., *RPR*, § 39, p. 408; tr. it., p. 60.

²¹⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 474 *Anm.*, p. 471; tr. it., p. 346.

²²⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 474 *Anm.*, p. 471; tr. it., p. 346.

²²¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 475 *Anm.*, p. 473; tr. it., p. 348.

²²² «Il fatto che [...] la Cosa [*Sache*] che si è realizzata contenga il momento della singolarità soggettiva e della sua attività, è l'*interesse*» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 475, p. 473; tr. it., pp. 347-348). L'agire umano è quindi sempre interessato. Persino le azioni che sono finalizzate agli scopi più alti e meno egoistici sono mosse dall'interesse, in quanto si riferiscono necessariamente anche alla soddisfazione e realizzazione del soggetto agente. Hegel anticipa, nella *Anmerkung* al § 475, il concetto di azione che verrà introdotto successivamente, nella sezione enciclopedica dedicata alla moralità e, precisamente, nel § 503. Tale concetto comprende lo scopo soggettivo e l'attività del soggetto, e include quindi sempre anche un interesse. Quello che Hegel sembra quindi suggerire, fin dalle pagine psicologiche, è che misconoscendo l'importanza di interessi e doveri, è impossibile comprendere davvero l'essenza del volere e dell'agire umani.

inoltre Hegel, non è sinonimo di egoismo (*Selbstsucht*), di quell'atteggiamento in cui viene preferito un contenuto soggettivo e particolare a quello oggettivo.

L'elemento etico riguarda il contenuto, il quale come tale è l'*universale*, qualcosa di inattivo, che ha nel soggetto ciò che lo attiva. L'immanenza del contenuto al soggetto costituisce l'interesse, e – quando rivendica tutta la soggettività efficiente – la passione²²³.

Pertanto, credere di poter agire senza interesse, senza che il volere abbia un contenuto immanente, che avverte come proprio e che, come nel caso della *Leidenschaft*, «rivendica tutta la soggettività efficiente»²²⁴ è, come leggiamo nelle *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, una «pretesa astratta»²²⁵. Similmente, nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* leggiamo:

Nessuna cosa è mai venuta alla luce senza l'interesse di coloro la cui attività cooperò a farla essere; e dal momento che a un interesse noi diamo il nome di passione [*Leidenschaft*], così – in quanto l'intera individualità, posponendo tutti gli altri interessi e fini che ha o può avere, si lega a un oggetto con tutte le vene della sua propria volontà e concentra in questo fine tutte le sue esigenze ed energie²²⁶.

Similmente, lo psicologo Carroll Izard, è persuaso che l'interesse – che egli annovera tra le emozioni primarie – sia un fattore organizzativo fondamentale nei processi mentali, per stabilire e mantenere l'interazione del soggetto con l'ambiente sociale e fisico. L'interesse è, leggiamo, «the most frequently experienced positive emotion. It is an extremely important motivator in the development of skills, competencies, and intelligence. Interest is the only motivation that can sustain day-to-day work in a healthy fashion»²²⁷. Anche lo psicologo Nico H. Frijda intende, per interesse, «una disposizione

²²³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 475 *Anm.*, p. 473; tr. it., p. 348. Nelle *Vorbereitende Sätze über die Gebundenheit und Freiheit des Menschen* F.H. Jacobi avanza un'analoga rivendicazione di una sorta di reciprocità tra Dio e l'uomo, poiché, scrive, «tra gli esseri viventi noi conosciamo solo l'uomo come dotato di quel grado di coscienza della sua attività spontanea, che porta con sé l'inclinazione e lo stimolo ad azioni libere» (JACOBI F.H., *Proposizioni sulla costrizione e sulla libertà dell'uomo*, in: F. Capra (a cura di), V. Verra (rev. di), *La dottrina di Spinoza: lettere al signor Moses Mendelssohn*, Bari, Laterza, 1969, pp. 47-57, qui p. 52).

²²⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 475 *Anm.*, p. 473; tr. it., p. 348.

²²⁵ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 252; tr. it., p. 336.

²²⁶ HEGEL G.W.F., *VPhWI*, p. 85; tr. it., p. 74.

²²⁷ IZARD C.E., *The Psychology of Emotions*, New York/London, Plenum Press, 1991, p. 91). Cfr. anche ID., *Human Emotions*, cit., nello specifico i capitoli 8 e 9. Sull'interesse quale emozione primaria si vedano, tra gli altri, i seguenti contributi: CHANGE M.R.A., *An Ethological Assessment of Emotions*, in: R. Plutchik, H. Kellerman (eds.), *Emotions, I: Theories of Emotions*, New York, Academic Press, 1980, pp. 81-111; CAMPOS J.J., BARRETT K.C., LAMB M.E., GOLDSMITH H.H., STENBERG C., *Socioemotional Development*, in: PH. Mussen (ed.), *Handbook of Child Psychology*, vol. I, New York, Wiley, 1983, pp.

del sistema a valutare gli eventi o le condizioni interne come desiderabili o indesiderabili. [...] La nozione di “interesse” è equivalente alla nozione di “scopo principale” o “movente”²²⁸.

Tornando a Hegel, egli spiega che anche «nella più pura volontà giuridica, etica e religiosa che ha come proprio contenuto soltanto il proprio *conceito*», la libertà, che in una tale volontà trova la propria espressione, si singolarizza in «un *questo*», ossia in un soggetto, che cerca sempre, anche nella realizzazione degli scopi più oggettivi, la propria soddisfazione.

Questo il motivo che induce Hegel a rigettare quelli che definisce due classici dispositivi di controllo e di rappresentazione di *Triebe* e *Leidenschaften*. Il primo, caratteristico della filosofia morale kantiana, contrappone ai *Triebe* e alle *Leidenschaften*, considerati come inficianti la moralità, «il dovere per il dovere»²²⁹, e non riesce, quindi, a cogliere il ruolo fondamentale che svolgono nella vita del soggetto. Il secondo è invece rappresentato dalla «insipida fantasticheria», vagheggiata da Rousseau, d'una felicità naturale in cui tutti i bisogni umani possano trovare appagamento senza che l'individuo debba produrre «l'adeguazione dell'esistenza immediata alle sue interne determinazioni»²³⁰ mediante la propria attività.

Entrambe queste rappresentazioni – che considerano superflue, al fine dell'agire, *Neigungen*, *Triebe* e *Leidenschaften* – vengono liquidate come sbagliate: la concezione che Hegel vi contrappone, non considera infatti *Triebe*, *Neigungen* e *Leidenschaften*

783-961; CAMPOS J.J., BARRETT K.C., *Toward a new Understanding of Emotions and their Development*, in: C.E. Izard, J. Kagan, R. Zajonc (eds.), *Emotions, Cognitions and Behavior*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1984, pp. 229-263.

²²⁸ FRIJDA N.H., SWAGERMAN J., *I computer provano emozioni? Teoria e progetto per un sistema emozionale*, in: *Psicologia delle emozioni*, cit., pp. 305-328, qui pp. 308-309.

²²⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 475 *Anm.*, p. 473; tr. it., p. 348. Per Kant è il riconoscimento, da parte del soggetto, di quello che è il suo dovere, che lo spinge ad agire.

²³⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 475 *Anm.*, p. 473; tr. it., p. 348. Presumibilmente Hegel fa qui riferimento alle idee espresse da Jean-Jacques Rousseau nel *Discours sur les sciences e les artes* (1750) e nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), opere in cui emerge distintamente la contrapposizione tra la bontà caratteristica dell'originario stato di natura e l'ingiustizia, il disordine e la corruzione che regna nello stato presente. Tra i numerosi studi sul rapporto tra Hegel e Rousseau, risalente agli anni di Tübingen si vedano SCHÄFER V., *Neue Stammbuchblätter von Hölderlin und Hegel*, in: F. Hertel (hrsg. von), *In Wahrheit und Freiheit. 450 Jahre Evangelisches Stift in Tübingen*, Stuttgart, Caler, 1986, pp. 185-198; DE ANGELIS M., *Die Rolle des Einflusses von J.J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal. Ein Versuch, die «dunklen Jahre» (1789-1792) der Jugendentwicklung Hegels zu erhellen*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1995; BIENENSTOCK M., *Der Wille bei Rousseau und beim Jenaer Hegel. Zur Entstehung von Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, in: *Psychologie und Anthropologie*, cit., pp. 134-154.

semplicemente come un che di naturale e limitato che rappresenta un ostacolo per l'esplicarsi del volere libero e razionale nell'azione, quanto piuttosto come elementi imprescindibili e, anzi, costitutivi della realizzazione stessa dell'azione.

Questa concezione hegeliana sembra anticipare i risultati delle più recenti ricerche contemporanee in ambito neuroscientifico, che insistono sulla connessione che sussiste tra le emozioni e la tendenza all'azione, connessione che è stata però a lungo ignorata dai teorici dell'azione, come spiega l'accurato studio di Paul Thagard e Jing Zhu²³¹.

Gli studiosi dell'azione, infatti, nell'intento di svelare la natura di quest'ultima, hanno concentrato le proprie analisi sulle intenzioni, gli scopi, le credenze, le volizioni e i progetti degli individui, elaborando costrutti teoretici in cui scarsa importanza era accordata alle emozioni, sia per il darsi delle azioni umane, sia per la loro comprensione. Si credeva, in sostanza, che le "ragioni" fossero le uniche vere cause delle azioni e che, conseguentemente, per spiegare queste ultime fosse necessario comprendere le ragioni che spingevano i soggetti ad agire in un determinato modo²³². Come spiega il filosofo dell'azione Donald Davidson, molti hanno visto, in questo tipo di spiegazione, «una specie della spiegazione causale»²³³.

Tutto questo è da far risalire, come spiegano nel loro studio Thagard e Zhu, all'errata convinzione secondo cui «(1) emotions are irrational and disruptive; (2) emotions are things that *merely happen to* people rather than that people do *voluntarily*; and (3) the impact of emotions on action is at best indirect and insignificant»²³⁴. Queste credenze hanno indotto a concepire emozione e ragione come profondamente distinte tra loro. Una dicotomia, quella tra emozione e ragione, che non è stata scalfita nemmeno quando Hume – sostenendo che «la ragione è, e può solo essere, schiava delle passioni e non può rivendicare in nessun caso una funzione diversa da quella di servire e obbedire a esse»²³⁵ – ha messo in discussione la superiorità della ragione nei confronti delle

²³¹ Cfr. ZHU J., THAGARD P., *Emotion and Action*, in: «Philosophical Psychology», 15, 1, 2002, pp. 19-36, qui p. 19.

²³² Cfr. tra i molti GOLDMANN A., *A Theory of Human Action*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 1970; DRETSKE F., *Explaining Behaviour: Reasons in a World of Causes*, Cambridge (MA), MIT Press, 1988; AUDI R., *Action, Intention, and Reason*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1993.

²³³ DAVIDSON D., *Azioni, ragioni, cause*, in: *Azioni ed eventi*, tr. it. a cura di R. Brigati, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 41-61, qui p. 41.

²³⁴ ZHU J., THAGARD P., *Emotion and Action*, cit., p. 19.

²³⁵ HUME D., *Trattato sulla natura umana*, in: P. Chiodi (a cura di), *Opere*, vol. I, Bari, Laterza, 1971, pp. 1-665, qui p. 436. «Non c'è nulla di più comune in filosofia, e anche nella vita quotidiana, che parlare del conflitto tra passione e ragione per dare la palma alla ragione, e per affermare che gli uomini sono

emozioni. Soltanto se si sostiene una simile dicotomia è possibile ignorare l'importanza ricoperta dalle emozioni nelle azioni umane. Se, invece, tale dicotomia viene superata, non è più ammissibile escludere le emozioni dalla spiegazione dell'agire dei soggetti.

Come hanno messo in luce autorevoli studi filosofici, psicologici e neuroscientifici, le emozioni sono, infatti, schemi di valutazione e reazione, che hanno lo scopo di informare il soggetto se ciò che sta accadendo è pericoloso, minaccioso o vantaggioso per il suo benessere e la sua omeostasi²³⁶. Come spiegano Zhu e Thagard, «emotions, rather than deliberate intellectual calculations, supply the most reliable information about the situations and ourselves, and provide the best ways to efficiently achieve our ends»²³⁷. Il nesso tra emozione e azione è stato, quindi, posto in evidenza soprattutto dalle teorie “valutative” delle emozioni (chiamate anche teorie dell'*appraisal*). Altrimenti detto, psicologi quali, ad esempio, Magda B. Arnold, Richard Lazarus e Nico Frijda, che hanno insistito sull'aspetto cognitivo delle emozioni, sostengono infatti che emozioni differenti corrispondono a diversi schemi d'azione²³⁸. Come riportano Zhu e Thagard,

anger usually leads to aggression and retaliation; fear is involved in preparing for rapid escape from a dangerous situation. Moreover, different emotions contain the impulse to act in certain ways appropriate to the quality of particular feelings. For instance, when angry, you may feel a strong urge to react to some target; when you are afraid, you may experience the desire to run away. Thus it is reasonable for some

virtuosi solo nella misura in cui obbediscono ai suoi comandi. [...] Per dimostrare come tutta questa filosofia sia erronea, cercherò di dimostrare in *primo* luogo che la ragione, da sola, non può mai essere motivo di una qualsiasi azione della volontà; e in *secondo* luogo che la ragione non può mai contrapporsi alla passione nella guida della volontà» (ivi, pp. 433-434).

²³⁶ Cfr. FRANK R.H., *Passions within Reason: The strategic Role of the Emotions*, New York/London, Norton, 1988; GREENSPAN P.S., *Emotions and Reasons: An Inquiry into Emotional Justification*, New York/London, Routledge, 1988; OATLEY K., *Best Laid Schemes: The Psychology of Emotions*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1992; LAZARUS R.S., LAZARUS B.N., *Passions and Reason: Making Sense of our Emotions*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1994; SOLOMON R.C., *The Passions*, cit.; TURSKI W.G., *Toward a Rationality of Emotions*, Athens (OH), Ohio University Press, 1994; CHURCHLAND P.S., *Feeling Reasons*, in: A.R. Damasio, H. Damasio, Y. Christen (eds.), *Neurobiology of Decision-making*, New York, Harcourt Brace, 1996; ELSTER J., *Alchemistries of the Mind: Rationality and Emotions*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1999; BEN-ZE'EV A., *The Subtlety of Emotions*, Cambridge (MA), MIT Press, 2000; DAMASIO A.R., *L'errore di Cartesio*, cit.; DE SOUSA R., *The Rationality of Emotions*, cit..

²³⁷ ZHU J., THAGARD P., *Emotion and Action*, cit., p. 20.

²³⁸ Cfr. ARNOLD M.B., *Emotion and Personality*, cit.; LAZARUS R.S., *Emotion and Adaptation*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1991; FRIJDA N.H., *The Emotions*, cit..

psychologists to propose that emotions can be defined and identified by different sets of action tendencies²³⁹.

Secondo Frijda possiamo, inoltre, assumere che «le diverse modalità di disposizione all'azione siano in qualche misura consapevoli e vadano quindi a costituire l'esperienza emozionale, insieme al contenuto cognitivo, alle sensazioni edoniche e all'effetto di retroazione della risposta autonoma o vegetativa»²⁴⁰.

Emozioni e sentimenti vengono, conseguentemente, considerati quali parti essenziali del meccanismo razionale, soprattutto per quanto riguarda il prendere decisioni e l'operare delle scelte; il che equivale a dire che senza emozioni e sentimenti un soggetto non riuscirebbe più a dare un orientamento pratico alla propria vita.

Anche Antonio Damasio, in seguito a numerosi studi effettuati su pazienti affetti da lesioni cerebrali, ha insistito sull'alleanza che vige tra emozioni e razionalità. Nell'osservare i suoi pazienti ha notato come la presenza di lesioni nell'area prefrontale del cervello, pur lasciando inalterate le facoltà cognitive astratte – quali la memoria, il linguaggio e le procedure di ragionamento logico – compromettono seriamente il processo decisionale del soggetto colpito, rendendolo in sostanza incapace di condurre una vita normale, di regolare le proprie attività e di gestire il proprio lavoro e le proprie relazioni. Tali lesioni causano, inoltre, una riduzione significativa della capacità di percezione delle emozioni, rendendo il soggetto, per così dire, emotivamente «piatto»²⁴¹. La constatazione che le lesioni a determinate aree della corteccia prefrontale conducono ad alterazioni sia nel campo della ragione che dell'emozione conferma, agli occhi di Damasio, l'interazione «dei sistemi sottesi dai normali processi dell'emozione, del sentimento, del ragionare e del decidere»²⁴² e, conseguentemente, il fatto che le

²³⁹ ZHU J., THAGARD P., *Emotion and Action*, cit., p. 27.

²⁴⁰ FRIJDA N.H., *Teorie recenti sulle emozioni*, cit., p. 44.

²⁴¹ «Elliot [...] dichiarò apertamente che il suo modo di sentire era cambiato, dopo il male: avvertiva come argomenti che prima avevano suscitato in lui una forte emozione ora non provocavano più alcuna reazione, né positiva né negativa. Stupefacente! [...] Provate a immaginare di non sentire piacere quando contemplate una pittura che vi piace, o quando ascoltate uno dei vostri brani musicali preferiti. Provate a immaginarvi completamente privati di tale possibilità, e tuttavia ancora consapevoli del contenuto intellettuale dello stimolo visivo o sonoro, e consapevoli anche del fatto che una volta vi dava piacere. *Sapere ma non sentire*: così potremmo riassumere la infelice condizione di Elliot» (DAMASIO A.R., *L'errore di Cartesio*, cit., p. 85).

²⁴² *Ivi*, p. 97.

emozioni e le valutazioni emotive sono parte integrante dei processi di ragionamento e dei processi decisionali di un soggetto²⁴³.

Tornando a Hegel, per quanto *Triebe, Neigungen e Leidenschaften* siano particolari e molteplici, accidentali e contrapposti tra loro, essi sono il segno dell'interesse che porta il soggetto alla realizzazione degli scopi che il suo volere si pone e sono un elemento fondamentale, in quanto moventi, per il prodursi dell'azione. Ed è proprio qui che s'innesta il passaggio da un atteggiamento meramente appetitivo, connotato naturalisticamente e teso all'appagamento che sopprime la semplice *Begierde*, a un atteggiamento che invece richiede di tradursi in azione oggettiva. Qui risiede, quindi, l'importanza di *Triebe, Neigungen e Leidenschaften*, che determinano non solo ciò che muove l'intelligenza all'azione in senso stretto, ma anche ciò che ne desta l'attenzione, ciò che prospetta cose a cui conferire nomi, oggetti da memorizzare o da sussumere entro un quadro categoriale²⁴⁴. Se, quindi, gli elementi appetitivi e passionali rappresentano i moventi che determinano la volontà, gli stimoli provenienti dalla sfera volitiva e pulsionale permettono anche all'intelligenza di attivarsi. Come ha

²⁴³ In proposito cfr. anche FINUCANE M.L., ALHAKAMI A., SLOVIC P., JOHNSON S.M., *The Affect Heuristic in Judgements of Risks and Benefits*, in: «Journal of Behavioural Decision Making», 13, 2000, pp. 1-17; ISEN A.M., *Some Ways in Which Positive Affect Influences Decision Making and Problem Solving*, in: M. Lewis, J. M. Haviland-Jones, L. Feldman Barrett (eds.), *Handbook of Emotions*, New York/London, The Guilford Press, 2000, pp. 548-573; LOEWENSTEIN G., LERNER J., *The Role of Affect in Decision Making*, in: R.J. Davidson, K. Sherer, H. Goldsmith (eds.), *Handbook of Affective Science*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2000, pp. 619-642; SCHWARZ N., *Emotion, Cognition, and Decision Making*, in: «Cognition and Emotion», 14, 2000, pp. 433-440.

²⁴⁴ La capacità di autodeterminazione dell'intelligenza emerge già al livello del processo teoretico, nel fenomeno dell'attenzione, che consegue a un atto di volontà – perché, scrive Hegel, sono «attento soltanto quando *voglio* esserlo» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 448 Z., p. 1095; tr. it., p. 301) – e dipende «dal mio *arbitrio*», dalla mia scelta di orientarmi verso un oggetto escludendone, di conseguenza, altri. È così riscontrabile, già a questo livello, lo stretto nesso tra intelligenza e volontà: non c'è, infatti, attenzione senza un atto di volontà, una scelta irriflessa o anche consapevole, che conduce il soggetto a mettere tra parentesi interessi e scopi, per lasciar essere unicamente ciò a cui la sua attenzione si rivolge. Questo arbitrio esercitato dal soggetto con l'attivarsi dell'attenzione informa di sé buona parte del comportamento teoretico: caratteristica dell'immaginazione e della memoria è, per esempio, proprio la capacità di richiamare volontariamente all'attenzione un contenuto che non è fisicamente presente, di interiorizzare un determinato contenuto perché ha suscitato una qualche forma di interesse, di rapportare soggettivamente le immagini le une alle altre e di assegnare arbitrariamente un significato a una rappresentazione nel processo simbolico e in quello segnico. Rimando qui ad alcuni importanti contributi: FULDA H.F., *Vom Gedächtnis zum Denken*, in: *Psychologie und Anthropologie*, cit., pp. 321-360; NUZZO A., *Dialectical Memory, Thinking, and Recollecting. Logic and Psychology in Hegel*, in: A. Brancacci, G. Gigliotti (ed.), *Mémoire et souvenir. Six études sur Platon, Aristote, Hegel et Husserl*, Napoli, Bibliopolis, 2002, pp. 91-120; ACHELLA S., *Tra ricordo e memoria: la libertà in Hegel*, in: R. Bonito Oliva, A. Donise, E. Mazzarella, F. Miano (a cura di), *Etica antropologia religione. Studi in onore di Giuseppe Cantillo*, Napoli, Guida, 2010, pp. 125-138. Sul rapporto di reciprocità tra intelligenza e volontà cfr. le pp. 267 ss. del presente scritto.

sottolineato Menegoni, «senza questi stimoli [...] l'intelligenza resterebbe fondamentalmente inattiva anche relativamente a quelle che sono le sue attività più proprie ed è questo un segno non trascurabile di quanto l'aspetto appetitivo o volitivo in senso lato sia essenziale e costitutivo alla stessa attività di pensiero»²⁴⁵.

Proprio come nel movimento del conoscere è impossibile escludere le *Empfindungen*, perché nell'*Empfinden* affonda le proprie radici ogni esperienza che conduce alla conoscenza, similmente, nel momento pratico dello spirito, è impossibile procedere senza dar conto dell'incidenza di *Leidenschaften* e *Neigungen*. Se, infatti, nel conoscere il passaggio attraverso la sensibilità ha come risultato la produzione della conoscenza del mondo che ci si staglia dinanzi²⁴⁶, similmente, nel processo pratico dello spirito, è proprio la sfera affettiva e pulsionale che permette l'insorgere di una vita spirituale in senso stretto e che diviene il braccio della storia: «Il bisogno, l'istinto, la passione [*Leidenschaft*], l'interesse particolare, al pari dell'opinione e della rappresentazione soggettiva», leggiamo nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, «questa incommensurabile massa di voleri, interessi, attività rappresenta gli *strumenti* e i mezzi che lo spirito del mondo ha per raggiungere il suo fine, – per elevarlo a coscienza e realizzarlo; e questo fine è solo quello di trovarsi, di pervenire a se stesso, di contemplarsi come realtà»²⁴⁷.

Per quanto *Triebe, Neigungen e Leidenschaften* siano il luogo dell'assolutamente soggettivo e multiforme, il loro contenuto non è altro dalla razionalità, ma è «razionale in sé»²⁴⁸ o, altrimenti detto, essi hanno una «razionalità *formale*» che consiste, appunto, «nel loro impulso universale a non essere come qualcosa di soggettivo»²⁴⁹, ma di

²⁴⁵ MENEGONI F., *Lineamenti per una teoria dell'azione*, cit., p. 489.

²⁴⁶ Benchè non mi dilunghi su una considerazione dello spirito teoretico è, però, importante sottolineare che per Hegel “conoscere” (*erkennen*) non significa arrestarsi alla mera constatazione dell'esistenza dell'oggetto e alle sue determinazioni esteriori e accidentali, bensì appropriarsi della sua «*natura sostanziale determinata*» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 445 Z., p. 1092; tr. it., p. 295). La prima forma di apprensione dell'oggetto avviene nel *Gefühl*, che si specifica come *Empfindung* o percezione, e nel successivo fenomeno dell'attenzione. Per questo motivo, nello *Zusatz* al § 447, leggiamo che «nella sensazione [*Empfindung*] è presente l'intera ragione; il materiale dello spirito nella sua integralità. Tutte le nostre rappresentazioni, pensieri e concetti della natura esterna, di ciò che concerne il diritto, l'etica ed il contenuto della religione, si sviluppano a partire dalla nostra intelligenza senziente» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 447 Z., p. 1094; tr. it., p. 299). Sottolineo infine che negli *Zusätze* ai paragrafi dedicati allo spirito teoretico Hegel sostituisce il termine “Gefühl” con “Empfindung” anche se sembra usarli indifferentemente.

²⁴⁷ HEGEL G.W.F., *VPhW I*, p. 87; tr. it., p. 76.

²⁴⁸ HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 11, p. 36; tr. it., p. 35.

²⁴⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 474 *Anm.*, p. 472; tr. it., pp. 346-347.

realizzarsi e di superare, quindi, mediante l'attività del soggetto, la soggettività. Altrimenti detto, sono razionali nella misura in cui, come scrive Peperzak, «als Moment des menschlichen Subjekts, zu einer Objektivierung mittels Handlungen drängen. Als Triebe zur Darstellung einer Identität vom Subjektiven und Objektiven realisieren sie Vernunft»²⁵⁰. Se un soggetto non persegue l'oggettivazione delle proprie *Neigungen* non è, quindi, con ciò necessariamente cattivo, quanto piuttosto indolente o irrazionale (cosa che, in taluni casi, può essere indirettamente anche immorale).

Il loro limite consiste unicamente nella forma da cui il contenuto è caratterizzato, che è quella dell'immediatezza e non quella della razionalità. Che questa “razionalità formale” non sia ancora la «vera razionalità»²⁵¹ si evince dal fatto che, nel caso in cui diverse *Neigungen* si contrappongano tra loro o in presenza di un conflitto tra la soddisfazione presente di un *Trieb* e la sua soddisfazione futura, tale “razionalità formale” non informa il soggetto su quali *Triebe* e *Neigungen* seguire e soddisfare.

La “vera razionalità” di *Triebe*, *Neigungen* e *Leidenschaften* non potrà, inoltre, risultare da una considerazione ferma al punto di vista della riflessione esterna (*äußere Reflexion*) – che presuppone determinazioni naturali indipendenti e *Triebe* immediati, mancando quindi di un principio e di uno scopo finale per essi – ma si mostrerà unicamente dal punto di vista dello spirito, ossia a una «riflessione immanente» allo spirito che, andando oltre la «loro particolarità» e la «loro immediatezza naturale», conferirà al loro contenuto «razionalità ed oggettività», in cui stanno «come rapporti necessari, come diritti e doveri»²⁵².

L'intento di Hegel non è quindi, semplicemente, quello di conferire a *Triebe*, *Neigungen* e *Leidenschaften* un ordine affinché non confliggano più tra loro, quanto piuttosto quello di trascendere la loro immediatezza e contingenza. Per fare un esempio, il *Trieb* sessuale e il conseguente rapporto fisico tra i sessi è un'espressione della naturale vitalità (*Lebendigkeit*) dei soggetti e costituisce, per Hegel, il momento iniziale e necessario del concetto di matrimonio. Come leggiamo nel § 76 delle *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft* (1817/18) di Heidelberg, «questo rapporto così

²⁵⁰ PEPERZAK A., *Hegels praktische Philosophie*, cit., p. 104.

²⁵¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 474 *Anm.*, p. 472; tr. it., p. 347.

²⁵² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 474 *Anm.*, p. 472; tr. it., p. 347.

meramente naturale viene elevato al rapporto *etico* e trasformato»²⁵³. La trasfigurazione del naturale in etico, che non sopprime la *Lebendigkeit* dei soggetti rappresenta, quindi, la modalità tipicamente umana del rapporto tra i sessi, mediante cui l'umanità si afferma emergendo dalla pura natura animale. Come si legge nella *Anmerkung* al medesimo paragrafo, «il mero rapporto naturale diventa immediatamente etico; questo è in generale il passaggio dall'animale all'etico»²⁵⁴. Come spiega Claudia Mancina commentando questi passi, «l'amore non è certo più il metaprinzipio di unificazione che era negli scritti giovanili; il suo ruolo è fortemente ridimensionato. Resta un principio essenziale di unità e di formazione etica della soggettività individuale, purchè visto all'interno della struttura familiare, dove si afferma tutta la sua forza vitale e costruttiva»; nell'amore coniugale si attua così «la conciliazione del sentimento con l'oggettività»²⁵⁵.

Hegel è convinto, come è già stato evidenziato, che solo nella dimensione etica, ossia nella loro oggettivazione, sia possibile attingere il «vero contenuto»²⁵⁶ di *Triebe, Neigungen e Leidenschaften* e, conseguentemente, dare loro una valutazione di ordine morale o giuridico. A livello della considerazione psicologica – che è una considerazione formale e ha per oggetto non le realizzazioni concrete della volontà, ma *Triebe, Gefühle e Leidenschaften* nel loro presentarsi immediato e nella loro interna dinamica, in quanto forme dell'autodeterminazione pratica – l'oggettivazione non è ancora realizzata. Non ha quindi senso chiedersi, secondo Hegel – e ciò in netto contrasto con Kant²⁵⁷ – quali *Gefühle, Leidenschaften, Triebe* o *Neigungen* siano positivi o negativi. È l'espansione dei «rapporti che lo spirito produce sviluppandosi come spirito *oggettivo*»²⁵⁸ che permette di valutare se le *Neigungen* sono buone o

²⁵³ HEGEL G.W.F., *VNS (1817/18)*, § 76, p. 93; tr. it., p. 117.

²⁵⁴ HEGEL G.W.F., *VNS (1817/18)*, § 76 *Anm.*, p. 93; tr. it., p. 117)

²⁵⁵ MANCINA C., *Differenze nell'eticità. Amore famiglia società civile in Hegel*, Napoli, Guida Editori, 1991, p. 192. «L'impulso [*Trieb*], la passione [*Leidenschaft*], si spegne in questo stesso rapporto con il suo soddisfacimento ed il razionale risulta, purificato da questo superamento del lato naturale e soggettivo, come amore coniugale» (HEGEL G.W.F., *VNS (1817/18)*, § 76, p. 93; tr. it., p. 117).

²⁵⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 474 *Anm.*, p. 472; tr. it., p. 347.

²⁵⁷ Per Kant le *Leidenschaften* sono unicamente «cancro della ragion pura pratica, per lo più inguaribili» e sono «cattive incondizionatamente» (KANT I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., B 226 e 227, pp. 688 e 689).

²⁵⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 474 *Anm.*, p. 472; tr. it., p. 347. Anche nelle *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* (1827/28) leggiamo: «Impulso, piacere ecc. appartengono solo al formale, che può avere un contenuto razionale o cattivo, ma sono determinazioni che sono parimenti presenti nel contenuto più giusto, più etico. Ma ciò che riguarda questo contenuto stesso rientra nella considerazione

cattive e, contemporaneamente, consente di stabilire quali siano i doveri di un soggetto che vuole definirsi virtuoso: «*Quel che l'uomo deve fare*», leggiamo nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, «quali sono i doveri che egli deve compiere per essere virtuoso, è facile dire in una comunità etica»²⁵⁹. Infatti, scrive Hegel, «la trattazione degli impulsi, inclinazioni e passioni secondo il loro vero contenuto, è perciò, essenzialmente, la *dottrina dei doveri* giuridici, morali ed etici»²⁶⁰.

Questo è il motivo per cui, secondo Hegel, la rappresentazione caratteristica della psicologia empirica, che considera la facoltà pratica come una collezione di *Triebe*, *Neigungen* e *Leidenschaften*²⁶¹, non solo è basata su presupposti metodologici errati, che il filosofo ha ripetutamente criticato, ma, quando pretende di organizzare il caotico universo pulsionale in un ordine fondato sulla distinzione tra *Triebe*, *Neigungen* e *Leidenschaften* buone e cattive sbaglia, in quanto affronta una questione che non pertiene alla sfera psicologica, ma va posta e risolta unicamente in sede etica. Altrimenti detto, non è per Hegel filosoficamente possibile né una “theory of moral sentiments” né una dottrina delle virtù che si ricollegli ai diversi affetti, simile a quella aristotelica.

Scrivendo, infatti, Hegel che come «*Platone* ha mostrato di non potere esporre con senso di verità che cosa fosse in sé e per sé la *giustizia* – anche perché nel *diritto dello spirito* egli comprendeva l'intera natura di questo»²⁶² – se non nella figura *oggettiva* della giustizia, cioè della costruzione dello *Stato* in quanto vita *etica*»²⁶³, così è unicamente

dello spirito oggettivo» (HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 255; tr. it., p. 337).

²⁵⁹ HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 150, p. 140; tr. it., p. 144.

²⁶⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 474 *Anm.*, p. 472; tr. it., p. 347. Questa convinzione rende immediatamente evidente la diversità dei piani che sono in gioco quando si parla del volere entro lo spirito soggettivo e, più specificatamente, nella *Psychologie*, e quando, invece, lo si tratta entro l'ambito dello spirito oggettivo. Sullo sviluppo della *Pflichtenlehre* di Hegel durante gli anni norimberghesi cfr. ANZALONE M., *Hegel a Norimberga: la morale come dottrina dei doveri*, in: «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche», 120, 2010, pp. 67-88.

²⁶¹ Nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a proposito della psicologia empirica, Hegel scrive che essa «enumera e descrive questi stimoli e impulsi, e i bisogni che vi si fondano, come li trova, o presume di trovarli, nella sensazione [*Empfindung*]; e cerca di classificare nella consueta maniera questa materia, così com'è data» (HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 11 *Anm.*, p. 36; tr. it., p. 36).

²⁶² Il riferimento alla “intera natura dello spirito” compresa nel “diritto” (natura che consta, appunto, di *Vernunft*, *Leidenschaften*, *Begierden*, ecc.), sottende, a mio giudizio, un'implicita critica a Kant, secondo cui passioni e desideri non sono mai moralmente buoni né utili; conseguentemente, per Kant, un soggetto che obbedisce ai comandi della ragione può essere moralmente ineccepibile nonostante le sue emozioni e i suoi desideri siano indocili.

²⁶³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 474 *Anm.*, p. 472; tr. it., p. 347. Il riferimento di Hegel è qui alla *Repubblica* di Platone e, nello specifico, ai libri II-IV in cui il filosofo greco indaga, attraverso la figura di Socrate, cosa è la giustizia dapprima all'interno della città e, successivamente, nell'individuo (PLATONE, *Repubblica*, tr. it. di R. Radice e G. Reale, Milano, Bompiani, 2009, II, 368 b, 1 ss., pp. 275 ss.). E questo

nella scienza del diritto, quindi nello spirito oggettivo, che è possibile valutare *Leidenschaften* e *Neigungen* a partire dalle relazioni cui danno luogo quando lo spirito «toglie la sua soggettività e si realizza»²⁶⁴, ossia si esplica in azioni oggettive. Il bene morale e le inclinazioni buone vengono realizzate in quanto un individuo, inserendosi nell'ordine oggettivo del diritto, vi realizza contenuti necessari. Questo è il motivo per cui Peperzak afferma che «der wahre Traktat über di (guten und bösen) Neigungen und Triebe, Hegels *Tractatus de passionibus*, ist also ein Teil seiner Philosophie des sittlichen Gemeinwesens»²⁶⁵.

perché, come spiega Socrate, è «verosimile che nella realtà più grande si trovi anche più giustizia, e che sia più facile metterne a fuoco i caratteri» (*ivi*, II, 368 e, 7-9, p. 277). Se, infatti, la città giusta è quella in cui spetta agli artigiani il compito di lavorare e procurare i beni materiali, mentre i guardiani devono proteggere lo stato contro i nemici e unicamente i governanti filosofi sono in grado di governare con saggezza, similmente si ha giustizia all'interno dell'anima umana quando la ragione, supportata dall'energia delle passioni, governa gli impulsi corporei. Uno stato giusto necessita di cittadini giusti, ma che un cittadino giusto necessiti di uno stato giusto non è espressamente detto da Platone. È infatti possibile, anche se ovviamente molto più difficile, essere un cittadino giusto entro uno stato ingiusto. Di conseguenza per Platone sarebbe stato possibile, anche se molto più difficile, descrivere una persona giusta senza descrivere uno stato giusto. Il motivo per cui Platone prende le mosse proprio dalla descrizione della giustizia all'interno dello stato è che ciò gli permette di presentare l'individuo giusto come un soggetto in cui la giustizia è una condizione interna alla sua anima e non, invece, una questione di comportamenti esteriori, similmente a come la giustizia di uno stato è, *in primis*, una condizione interna a quest'ultimo. La concezione hegeliana si differenzia da quella di Platone, in quanto Hegel, lungi dal prendere le mosse dalla descrizione dello stato, inizia proprio dall'individuo, mostrando problemi che possono essere risolti, a suo giudizio, unicamente considerando il soggetto entro il più ampio contesto della società civile. Per Hegel è inoltre impossibile dire di un individuo se egli è giusto, finché non lo si consideri all'interno della società, in quanto la società da lui presentata non è una società idealmente giusta. Sulla concezione hegeliana dello stato platonico cfr. INWOOD M., *Plato, Hegel, and Greek Sittlichkeit*, in: Z.A. Pelczynski (ed.), *The State and Civil Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

²⁶⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 393 *Anm.*, p. 221; tr. it., p. 234.

²⁶⁵ PEPERZAK A., *Hegels praktische Philosophie*, cit., p. 105.

5. LE DIMENSIONI DELLA VOLONTÀ

5.1. LA VOLONTÀ RIFLETTENTE E LA SCELTA TRA *TRIEBE* DIVERSI

La *Gefühlssphäre* nel suo insieme costituisce, come ho cercato di mostrare, un aspetto fondamentale dello spirito pratico, perché muove e al contempo sostiene l'individuo nella realizzazione dei fini che questi si prefigge. Sarebbe però errato intendere la *Gefühlssphäre* quale sfera unitaria e compatta. *Leidenschaften*, *Triebe*, *Neigungen* e *Begierden*, ossia le componenti che la costituiscono sono, infatti, molteplici e particolari ed esigono di essere appagate; ma poiché è impossibile che tutte trovino, contemporaneamente, un compiuto appagamento, vengono a confliggere tra loro.

Davanti a questo universo pulsionale frammentario, lo spirito pratico deve essere in grado di porsi come principio che conferisce ordine e unità alla molteplicità dei *Triebe*, affinché la tendenza all'autodeterminazione trovi un'effettiva realizzazione. "Autodeterminazione" significa infatti che il soggetto, dinnanzi ai molti e particolari *Triebe* che trova in sé, sceglie quale realizzare, in nome del suo orientamento alla felicità.

A questo scopo, la volontà dev'essere in grado di prendere le distanze da ciò che è dato in modo immediato. Questa capacità, che già a partire dagli anni norimberghesi Hegel aveva attribuito alla riflessione, rende la volontà una «volontà *riflettente*»¹, ossia una volontà che osserva, valuta e giudica o, per usare un'espressione di Menegoni, una volontà «a cui fa da supporto una razionalità calcolatrice»²: è, infatti, la capacità di "riflettere" sui diversi *Triebe* confrontandoli tra loro, per valutare il grado di soddisfazione che conseguirà al loro appagamento, allo scopo di scegliere quale perseguire³.

¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 476, p. 473; tr. it., p. 348. La riflessione come «riduzione dell'immediato» esprime la capacità, caratteristica dello spirito, di trascendere ogni determinatezza (HEGEL G.W.F., *RPR, Erläuterungen zur Einleitung*, § 11, p. 380; tr. it., p. 19).

² MENEGONI F., *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, cit., p. 59.

³ Già a Norimberga la riflessione è presentata dapprima come comparazione dei mezzi disponibili per la soddisfazione dei *Triebe* e del loro fine «col fine fondamentale», incarnato dalla felicità (HEGEL G.W.F., *RPR, Erläuterungen zur Einleitung*, § 11, p. 380; tr. it., pp. 19-20).

In riferimento a questa particolare riflessione che s'innesta sull'immediatezza di *Triebe* e *Neigungen* possiamo dire, con una metafora degli anni norimberghesi, che come la riflessione della luce fa sì «che i suoi raggi, i quali sarebbero trasmessi in linea retta», vengano «allontanati da questa direzione»⁴, allo stesso modo la riflessione propria dello spirito pratico devia la forza cogente dei *Triebe* e permette al soggetto di andare oltre la loro immediatezza e naturalezza e, allo stesso tempo, di dirigere il flusso pulsionale, allo scopo di confrontare tra loro i vari fini particolari. Prendendo quindi le distanze da ciò che è dato immediatamente, e superando così l'immediatezza della volontà naturale, la volontà deve ora orientare la corrente pulsionale in vista della realizzazione degli scopi a cui il soggetto si sente maggiormente spinto e darsi così effettualità, dal momento che, come leggiamo nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, «una volontà che nulla risolve, non è volontà reale»⁵.

La decisione, in quanto scelta consapevole di un determinato contenuto, presuppone quindi l'arbitrio (*Willkür*), la possibilità di scegliere di soddisfare un determinato *Trieb* (per esempio il *Trieb* a bere) e non un altro (il *Trieb* a mangiare), di rendere oggettivo, reale e quindi “mio” qualcosa che si presenta, in prima istanza, come un qualcosa di possibile⁶. Il soggetto non può, infatti, appagare tutti i propri *Triebe*, poiché questi possono confliggere tra loro, e si trova quindi costretto a dover sceglierne uno solo o una loro combinazione, lasciandone molti altri inappagati. Nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* Hegel parla di una «dialettica degli impulsi [*Triebe*] o delle inclinazioni [*Neigungen*]»⁷, per indicare come l'appagamento degli uni esclude spesso l'appagamento degli altri: per fare un esempio, se un soggetto si dà senza freni ai godimenti sensibili rischia di distruggere la propria salute.

Anticipo sin d'ora che, nella forma dell'arbitrio, la volontà non possiede alcun criterio oggettivo per decidere quali *Triebe* perseguire. L'unico criterio di scelta che possiede, assai soggettivo e accidentale, è il *Gefühl* del piacevole e dello spiacevole: il

⁴ HEGEL G.W.F., *RPR, Erläuterungen zur Einleitung*, § 11, p. 380; tr. it., p. 19. Cfr. anche HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 112 Z., p. 887; tr. it., p. 307: «La parola riflessione viene anzitutto usata a proposito della luce, in quanto la luce nella sua propagazione rettilinea incontra uno specchio e ne viene riflessa. Abbiamo così un raddoppio; una prima volta c'è un immediato, un essente, e una seconda volta c'è lo stesso immediato come mediato, posto».

⁵ HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 13 Z., p. 64; tr. it., p. 306. Cfr. anche HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 257; tr. it., p. 339.

⁶ Cfr. HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 15 Z., p. 67; tr. it., p. 306.

⁷ HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 17, p. 39; tr. it., p. 39 (tr. mod.).

soggetto sceglie, cioè, di perseguire ciò da cui crede gli possa derivare la maggiore soddisfazione. Questo non toglie, però, che nemmeno gli scopi più piacevoli possano essere soddisfatti tutti contemporaneamente.

Hegel prosegue poi spiegando che, quando entra in gioco il processo riflessivo in base al quale la volontà sceglie di seguire un determinato *Trieb*, «una tale particolarità dell'impulso [*Trieb*] non è più immediata, ma è solo *propria della volontà*, in quanto questa si congiunge con tale particolarità, dandosi con ciò singolarità determinata ed effettiva realtà»⁸. Ne consegue che l'uomo, anche quando agisce scegliendo di seguire i *Triebe* naturali, non è determinato passivamente da questi, ma sceglie deliberatamente, per quanto questa scelta sia pur sempre limitata dal punto di vista dei contenuti. Come spiega Michael Inwood commentando questo luogo enciclopedico, «the will is not wholly absorbed or engrossed in the urge to drink, as is someone who without reflecting at all simply gives way to his urge to drink»⁹. La volontà avrebbe potuto scegliere di mangiare e non di bere o, anche, di digiunare. Nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* leggiamo che

impulsi [*Triebe*], desideri [*Begierden*], inclinazioni [*Neigungen*] ha anche l'animale; ma l'animale non ha volontà e deve ascoltare l'impulso, se nulla di esterno lo distoglie. Ma l'uomo resta al di sopra degli impulsi, [...] e li può determinare e porre come suoi. L'impulso [*Trieb*] è nella natura; ma, che io lo ponga in quest'io, dipende dalla mia volontà; la quale, pertanto, non può richiamarsi al fatto che essa sta nella natura¹⁰.

Con un linguaggio contemporaneo questo significa che, diversamente dagli animali regolati solo da impulsi e istinti – che operano o generando direttamente un determinato comportamento o attivando stati fisiologici che inducono il soggetto vivente a comportarsi in un determinato modo al fine di garantire la propria sopravvivenza¹¹ – gli esseri umani, dotati anche di ragione e in grado di provare emozioni, rispondono agli

⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 477, p. 474; tr. it., p. 349.

⁹ INWOOD M., *A Commentary*, cit., p. 539.

¹⁰ HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 11 Z., p. 63; tr. it., p. 306 (tr. mod.).

¹¹ Sulla trattazione hegeliana dell'*Instinkt* animale cfr. le pp. 53 ss. del presente scritto. È, inoltre, importante evidenziare che il cervello dell'organismo vivente, sia esso animale o umano, possiede, al fine di garantire la sopravvivenza, «circuiti neurali innati i cui schemi di attività, assistiti da processi biochimici del corpo, controllano in maniera affidabile riflessi, pulsioni e istinti» (DAMASIO A.R., *L'errore di Cartesio*, cit., p. 171). Tuttavia, come spiega Damasio, «in quale misura pulsioni e istinti da soli possano assicurare la sopravvivenza di un organismo sembra dipendere dalla complessità dell'organismo stesso» (*ivi*, p. 182).

stimoli ambientali non secondo schemi fissi, ma con la variabilità che deriva dal tener conto dei fattori personali e situazionali di volta in volta associati all'evento considerato. Come spiega Antonio Damasio, il cervello umano presenta, sin dalla nascita, istinti e pulsioni «che comprendono non solo un corredo fisiologico per la regolazione del metabolismo, ma anche dispositivi di base per affrontare comportamento e cognizione sociale»¹². Se si considerano gli ambienti assai diversificati e imprevedibili in cui i soggetti umani si trovano a vivere, appare infatti evidente che essi

devono fare assegnamento su meccanismi biologici altamente evoluti, a base genetica, come pure su strategie di sopravvivenza che vanno oltre gli istinti e che si sono sviluppate nella società, sono trasmesse per via culturale e richiedono, per essere applicate, coscienza, decisione ragionata e forza di volontà. È per tale motivo che negli esseri umani fame, desiderio e ira esplosiva non procedono incontrollati fino al nutrirsi frenetico, all'aggressione sessuale o al delitto [...] supponendo che un organismo umano sano si sia sviluppato in una società nella quale sono attivamente trasmesse e rispettate le strategie di sopravvivenza sopraistintuali¹³.

Norme sociali ed etiche foggiano, quindi, il comportamento istintivo del soggetto cosicché questi possa adattarsi, con flessibilità, all'ambiente circostante in continua trasformazione: ciò contribuisce ad assicurare la sopravvivenza del soggetto in circostanze in cui, spiega Damasio, «una risposta preallestita, tratta dal repertorio naturale, sarebbe [...] controproducente»¹⁴.

Tornando a Hegel, se considerassimo unicamente moventi quali *Triebe*, *Neigungen* e *Begierden*, faticheremmo quindi a distinguere il comportamento dell'uomo da quello istintivo degli animali. Per concretizzarsi non nel mero appagamento ma in fatti e azioni, le componenti della *Gefühlssphäre* devono congiungersi con una razionalità che, nella sua immanenza al fare umano, può assumere, come abbiamo visto, due diverse forme: quella di una razionalità calcolatrice o quella della razionalità libera da fini egoistici¹⁵.

¹² *Ivi*, p. 186.

¹³ *Ivi*, p. 183.

¹⁴ *Ivi*, p. 184.

¹⁵ Questa distinzione tra due diverse forme di razionalità richiama alla mente la già citata definizione aristotelica della scelta quale «appetito del pensiero [ὄρεξις διανοητική]» o «intelletto appetitivo [ὀρεκτικὸς νοῦς]» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., VI, 2, 1139 b, 4-5, p. 345). La prima definizione rimanda, infatti, al concetto hegeliano di “volontà riflettente”, quella razionalità calcolatrice che

Ogni concezione della volontà umana che la ritenga, quindi, determinata da circostanze esterne o interne all'organismo come da autentiche cause efficienti, non solo è sbagliata, ma tende a deresponsabilizzare il soggetto agente: questi viene trattato come un mero essere naturale, senza tenere conto del fatto che si è scelto e voluto in quella peculiare determinatezza. Altrimenti detto, l'uomo è, secondo Hegel, sempre responsabile per le proprie azioni. Come leggiamo nelle *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* (1827/28),

L'uomo usa gli impulsi [*Triebe*] per la sua giustificazione, ma questo non lo sottrae alla colpa, poiché questo impulso è un particolare, e perciò, se deve essere appagato, deve essere in primo luogo fatto proprio da lui. Egli può appagare o meno l'impulso, poiché lo eccede in quanto universale. Se l'uomo ha compiuto un'azione e si dice che a ciò lo ha indotto l'impulso, si trascura la sua libertà [...]. L'uomo ha voluto, è colpevole, o invece deve riconoscersi come un animale e allora essere trattato come tale¹⁶.

L'azione di un soggetto, spiega Hegel già a Norimberga, «è sempre la sua propria, non quella di un altro o l'effetto di qualcosa di esterno. Le circostanze e i motivi hanno sull'uomo tanta potestà quanta egli stesso ne concede loro»¹⁷.

Una possibilità di congiunzione tra la *Gefühlssphäre* e l'intelligenza è rappresentata, quindi, dalla capacità riflessiva, che permette alla volontà di autodeterminarsi arbitrariamente a partire dai *Triebe* e dalle *Neigungen* naturali, ingenerando così un processo in cui «un'inclinazione [*Neigung*], un godimento o un appagamento [...] viene disperso e superato da un altro, all'infinito»¹⁸. Questa riflessione, come Hegel si esprime più chiaramente a Norimberga, è solo relativa:

Essa abbandona una determinata inclinazione [*Neigung*], desiderio [*Begierde*] o impulso [*Trieb*], e passa ad un altro impulso, desiderio o inclinazione, abbandona di nuovo anche questo, e così via. In quanto è relativa, essa ricade sempre soltanto in un impulso, si aggira solo in mezzo ai desideri e non si solleva oltre tutta questa sfera degli impulsi¹⁹.

congiunge in sé il momento sensibile delle *Begierden* e dei *Triebe* con quello della riflessione; la seconda, invece, ricorda un'intelligenza che, pur connessa con la sfera appetitiva e pulsionale, non è riconducibile a un calcolo strumentale, poiché non persegue scopi arbitrari ed egoistici, ma universali. Su questi argomenti cfr. MENEGONI F., *Sulle implicazioni pratiche del domandare*, in: «Verifiche», 15, 1986, pp. 327-340.

¹⁶ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, pp. 257-258; tr. it., pp. 339-340.

¹⁷ HEGEL G.W.F., *RPR, Erläuterungen zur Einleitung*, § 11, p. 382; tr. it., p. 23.

¹⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 478, p. 474; tr. it., p. 349.

¹⁹ HEGEL G.W.F., *RPR, Erläuterungen zur Einleitung*, § 12, p. 381; tr. it., p. 20.

Una conferma ancor più profonda dell'integrazione tra pensiero e *Gefühlssphäre* entro lo spirito soggettivo deriva, però, dal desiderio di felicità (*Glückseligkeit*)²⁰, che secondo l'insegnamento del filosofo di Königsberg è il fine universale che tutti si prefiggono, e che Hegel intende quale rappresentazione, prodotta dal pensiero riflettente, del soddisfacimento dell'insieme dei *Triebe* e delle *Neigungen* che muovono l'essere umano²¹.

Quando il volente la assume come scopo della sua attività, non ricerca più l'appagamento istantaneo di questo o quell'altro particolare *Trieb*, non asseconda questa o quell'altra *Neigung*. Egli vuole «che l'intero dell'uomo sia appagato in se stesso»²²,

²⁰ La posizione hegeliana nei confronti della felicità, inizialmente alquanto critica, muta nel corso degli anni. In *Glauben und Wissen* Hegel sostiene, infatti, che l'illuminismo, che ha ridotto la felicità a un «godimento del sentimento [*Gefühl*]» senza riconoscere che essa è «l'eterna beatitudine», ha assolutizzato il finito senza riuscire ad andare al di là di esso. Nemmeno Kant, Fichte e Jacobi sarebbero, secondo Hegel, riusciti a superare questa prospettiva limitata (cfr. HEGEL G.W.F., *GW*, pp. 318-320; tr. it., pp. 128-129). Anni dopo, come leggiamo nello *Zusatz* al § 54 dell'*Enzyklopädie*, Hegel riconoscerà, invece, che Kant «a quest'eudemonismo [illuministico] che era privo di ogni saldo punto di appoggio in sé e che apriva le porte ad ogni arbitrio e capriccio, [...] ha contrapposto la ragione pratica, ed ha quindi espresso l'esigenza di una determinazione del volere universale e ugualmente impegnativa per tutti» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 54 Z., p. 848; tr. it., p. 218). Nella *Rechts-, Pflichten- und Religionslehre* norimberghese la posizione di Hegel è ancora più articolata: «La dottrina che ha come scopo il piacere o piuttosto la felicità è stata chiamata *eudemonismo*. È tuttavia incerto in essa, dove sia da cercare il piacere o la felicità. Si può quindi dare un grossolano, assolutamente rozzo eudemonismo, ma se ne può dare pure uno migliore; precisamente, su questo principio possono fondarsi sia le azioni buone che quelle cattive» (HEGEL G.W.F., *RPR*, § 36, p. 405; tr. it., p. 56). Sul tema della felicità nell'idealismo tedesco cfr. CESA C., *Armonia e felicità. Dall'illuminismo all'idealismo*, in: R. Crippa (a cura di), *Piacere e felicità. Fortuna e declino*, Padova, Liviana, 1982, pp. 79-104 e MORI M., *Glück und Autonomie. Die deutsche Debatte über den Eudämonismus zwischen Aufklärung und Idealismus*, in: «*Studia Leibnitiana*», 25, 1993, 27-42. L'introduzione del concetto di felicità entro la trattazione dello spirito pratico è, inoltre, interessante, sia per quanto riguarda il ruolo che esso ricopre in relazione al determinarsi pratico della volontà, sia perché la trattazione della felicità subisce delle modificazioni di un certo rilievo tra l'edizione di Heidelberg e l'ultima edizione dell'*Enzyklopädie*. In proposito Luca Fonnesu ha evidenziato come, nelle edizioni enciclopediche, emergano due aspetti innovativi: «a) la felicità è un concetto in cui si esprime il confronto, il rapporto del soggetto che riflette con la propria naturalità (e la organizza); b) è degna di nota l'assoluta – se così si può dire – *empiricità* del concetto di felicità, composto di impulsi e inclinazioni, per quanto sottoposte ad un certo ordinamento (anche gerarchico). [...] La felicità non viene più presa in considerazione da Hegel come qualcosa che possa essere non empirico e anche non come qualcosa di cui si possa dare un'analisi oggettiva utile a determinarne i contenuti» (FONNESU L., *Sul concetto di felicità in Hegel*, in: R. Bonito Oliva, G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Milano, Guerini, 1998, pp. 55-75, qui p. 68).

²¹ Si tratta di una definizione di Scuola diffusa nella filosofia pre-kantiana. Per alcuni esempi di un uso del termine «*Glückseligkeit*» nel solco di questa tradizione cfr. KANT I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kritik der reinen Vernunft. Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV, Berlin, de Gruyter, 1973, pp. 385-463, qui p. 393; GARVE C., *Übersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsere Zeiten* (1789), in: K. Wölfel (hrsg. Von), *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, Hildensheim/Zürich/New York, Olms Verlag, 1986, p. 107, dove il concetto è usato in riferimento alla filosofia epicurea.

²² HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 259; tr. it., p. 341.

ossia ricerca un «appagamento *universale*»²³, in cui *Triebe* e *Neigungen*, superati nella loro immediatezza, vengono «sacrificati, per un verso, l'uno all'altro in vista di quello scopo, per altro verso, – in misura totale o parziale – direttamente ad esso»²⁴. Il che significa, per fare un esempio, che non mangio quanto vorrei perché, per sentirmi bene e, quindi, per essere felice, ho anche bisogno di bere. La felicità può inoltre richiedere che il soggetto rinunci ad appagare un *Trieb* nel presente al fine di trarne, in futuro, una soddisfazione maggiore (se rinuncio, per esempio, a mangiare adesso un cioccolatino, ne mangerò due domani). In questo appagamento universale in cui consiste la felicità, le soddisfazioni delle *Neigungen* e dei *Triebe* particolari sono reciprocamente armonizzate per mezzo di mutue limitazioni, subordinazioni e sovraordinazioni²⁵.

La ricerca della felicità non consiste, quindi, nell'assolutizzazione di un singolo *Trieb* o di una singola *Neigung* rispetto ad altre, ma si concretizza, di fatto, in una gerarchizzazione dei vari *Triebe* e *Neigungen* che fornisce un ordine alla corrente pulsionale. Se il soggetto perseguisse, infatti, un solo *Trieb* determinato, ricadrebbe in una «limitatezza distruttiva» perché rinunciarebbe alla propria universalità «che è un sistema di tutti gli stimoli [*Triebe*]»²⁶. Di contro, il perseguimento della felicità permette al soggetto di uscire da una singolarizzazione potenzialmente rovinosa.

Analizzando la sezione dedicata allo spirito pratico emerge però che Hegel non individua dei beni specifici in cui possa identificarsi la felicità ricercata dal soggetto; egli evidenzia piuttosto il ruolo che questa svolge ponendosi quale fine che unifica le innumerevoli spinte dell'universo pulsionale. Francesca Menegoni suggerisce che in ciò si esprime la convinzione di Hegel che sia impossibile definire in modo oggettivo e compiuto i contenuti della felicità²⁷.

Senza indicarne quindi i contenuti, Hegel si limita a scrivere che la rappresentazione in cui consiste la felicità è quella di appagamento universale che presuppone la negazione dei *Triebe* nella loro particolarità e, nuovamente, l'attività dell'arbitrio, che sceglie quali di questi sacrificare, sia rispetto ad altri *Triebe* sia rispetto allo scopo incarnato dalla felicità.

²³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 478, p. 474; tr. it., p. 349.

²⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 479, p. 475; tr. it., p. 349.

²⁵ Cfr. HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 17, p. 99; tr. it., p. 39.

²⁶ HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 17 Z., p. 69; tr. it., p. 307.

²⁷ Cfr. MENEGONI F., *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, cit., pp. 59 ss..

È proprio il riferimento all'arbitrio che aiuta a comprendere perché, per Hegel, la felicità sia irraggiungibile. Se per Kant è impossibile definire oggettivamente in che cosa essa consista, perché postula una totalità di condizioni che esula dall'ambito dell'umana esperienza²⁸ (motivo per cui le azioni che favoriscono il raggiungimento della felicità non possono essere oggetto di comando ma possono essere unicamente suggerite dagli imperativi della prudenza), per Hegel, invece, la felicità non è indefinibile in quanto postula una totalità di condizioni che esula dall'ambito dell'esperienza umana, ma è irraggiungibile quando è affidata all'arbitrio: poiché, infatti, il «contenuto *affermativo*» della felicità si può rinvenire unicamente in qualcosa di empirico, quindi «soltanto negli impulsi [*Triebe*]», sono in fin dei conti il «sentimento [*Gefühl*] ed il gusto soggettivo» che stabiliscono come gerarchizzare i vari *Triebe* e che fanno «pendere la bilancia per stabilire dove porre la felicità»²⁹. La felicità è quindi concepita quale appagamento di quei *Triebe* che il soggetto ha arbitrariamente scelto di soddisfare. Altrimenti detto, il soggetto titolare d'arbitrio è felice quando si realizza lo scopo che ha perseguito coscientemente, scegliendo determinati *Triebe* a scapito di altri.

Come leggiamo nelle *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, «la felicità esige soddisfazione dell'universale, ma è insieme un'universalità che sta ancora nel particolare, non ha altro contenuto che il particolare. Qui domina l'arbitrio – “quel che non mi procura alcun piacere, può procurarne ad altri”»³⁰ e, possiamo aggiungere, quello che è la felicità per un soggetto non lo è per altri. Altrimenti detto, lo scopo della felicità, che un individuo particolare si pone, è esso stesso particolare e contingente: la felicità cui l'uomo aspira è quindi afflitta da una contraddizione, come spiega Hegel a lezione:

²⁸ La felicità viene definita da Kant come uno stato duraturo di benessere di cui il soggetto è cosciente (cfr. KANT I., *La religione nei limiti della semplice ragione*, in: *Scritti morali*, cit., pp. 317-534, qui B XI a., p. 326). Essa si sottrae però a una definizione capace di circoscriverla in modo esaustivo perché «gli elementi costitutivi del concetto di felicità sono empirici, cioè provenienti dall'esperienza, mentre l'idea della felicità richiede un tutto assoluto» (KANT I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, in: *Scritti morali*, cit., pp. 39-125, qui BA 46, pp. 75-76). La critica al concetto di felicità è svolta da Kant anche nelle pagine della *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) (cfr. KANT I., *Critica della ragion pratica*, cit., A 40-48, pp. 156-162).

²⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 479, p. 475; tr. it., pp. 349-350.

³⁰ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 261; tr. it., p. 343.

Nella felicità lo scopo è l'universale appagamento, ma questo è a tal riguardo indeterminato, e l'appagamento, se vuole essere effettivo piacere, è affidato a un che di particolare, singolare, a un contenuto. È presente la contraddizione che la realizzazione dell'appagamento non è trovata che in una particolarità e rispetto all'universalità la particolarità è qualcosa di insoddisfacente, proprio perché è una particolarità³¹.

Come scrive Ludwig Siep, «in seiner Orientierung am “privaten Glücksplan” fällt das Subjekt wieder in die Bindung an körperliche Veranlagungen, gefühlsmäßige Vorlieben ecc. zurück»³². La felicità è, quindi, altrettanto concreta, nel suo essere legata al groviglio dei *Triebe*, quanto astratta, perché trascende ogni immediato soddisfacimento: come scrive Emanuele Cafagna, «figurarsi che un determinato impulso diventi in futuro fine realizzato, e che realizzi una felicità che però è compiuta solo quando un insieme di impulsi è soddisfatto armonicamente, destina la felicità cui aspira l'arbitrio a trovare realizzazione solo in un indefinito “dover essere”»³³.

La felicità, quindi, attiene sì alla dimensione dell'universalità, ma questa universalità è, come leggiamo nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, un'universalità astratta in cui «non esiste ancora una vera unità del contenuto e della forma»³⁴. Questa unità si pone piuttosto come uno scopo che il soggetto si rappresenta e a cui deve tendere, ma la cui verità può darsi unicamente al livello dello spirito libero, dove la volontà ha se stessa come fine.

5.2. LA VOLONTÀ LIBERA

Se il volente può porsi come obiettivo la felicità è perché, mediante l'arbitrio, può prendere riflessivamente le distanze dalla sua dimensione pulsionale e scegliere, dopo aver confrontato tra loro i vari *Triebe*, in quale cercare appagamento³⁵.

³¹ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 260; tr. it., p. 341.

³² SIEP L., *Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität*, cit., p. 219.

³³ CAFAGNA E., *Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel*, in: «Etica & Politica/Ethics & Politics», 14, 2, 2012, pp. 68-102, qui p. 84. Cfr. anche HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 480, p. 475; tr. it., p. 350 e HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 263; tr. it., p. 344 dove leggiamo che «l'universalità, che era cercata soltanto nella felicità non era che un dover essere, non può essere raggiunta perché non è in sé e per sé il verace».

³⁴ HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 20 Z., p. 71; tr. it., p. 308.

³⁵ La trattazione della felicità e del suo radicamento nel soggetto volente è, in Hegel, strettamente

Nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* Hegel definisce l'arbitrio come «la via di mezzo della riflessione tra la volontà, in quanto determinata semplicemente dall'impulso naturale [*natürliche Triebe*], e la volontà libera in sé e per sé»³⁶, in quanto in esso sono presenti sia la capacità di porsi al di sopra di tutti i contenuti, sia «la dipendenza dal contenuto e dalla materia, dati internamente o esternamente»³⁷, a partire dal quale soltanto l'arbitrio può decidersi e conferirsi una realtà. L'arbitrio consiste quindi unicamente in una scelta contingente, di un particolare contenuto dopo l'altro, senza che vi sia un criterio oggettivo e universale che regolamenti il suo scegliere.

Conseguentemente, per quanto l'arbitrio si sia sollevato al di sopra dei dati trovati immediatamente, esso si realizza effettivamente sempre e solo «in una particolarità»³⁸ (e che il soggetto voglia proprio questa particolarità determinata è una questione puramente soggettiva e contingente), il che fa sì che, nell'arbitrio, la volontà sia contraddistinta da una contraddizione profonda tra questi due lati³⁹. Questa contraddizione, come abbiamo visto, si riflette anche nell'idea di felicità, il cui scopo è l'universale appagamento, ma questo, se vuole essere effettivo, dev'essere cercato in un contenuto particolare. Similmente l'arbitrio è, come spiega Peperzak, «al tempo stesso formalmente universale e contenutisticamente non universale, ma semplicemente particolare»⁴⁰.

L'arbitrio, quindi, per quanto sia un momento indispensabile al fine del raggiungimento della libertà dello spirito pratico, è solo «l'apparenza della libertà»⁴¹, come scrive Hegel nella *Differenzschrift*, e non una sua autentica espressione. Se, infatti, come spiega Franco Biasutti, il soggetto pensa di essere libero quando agisce

connessa con la questione dell'arbitrio. Su questa tematica e le analogie con quanto esposto da Fichte nel *System der Sittenlehre* cfr. TAFANI D., *Volontà libera e arbitrio nel Sistema di etica di Fichte e nell'introduzione ai Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*, in: A. Bertinetto (a cura di), *Leggere Fichte*, Napoli, Edizioni dell'Istituto italiano per gli studi filosofici, 2009, pp. 327-338.

³⁶ HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 15 *Anm.*, p. 38; tr. it., p. 38. Cfr. GIACCHÈ V., *Note sui significati di libertà nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*, in: «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», Serie III, XX, 1990, pp. 569-602.

³⁷ HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 15, p. 38; tr. it., p. 38.

³⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 478, p. 474; tr. it., p. 349.

³⁹ Cfr. HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 15 *Anm.*, p. 39; tr. it., p. 38) e HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 478, p. 474; tr. it., p. 349.

⁴⁰ PEPERZAK A., *Autoconoscenza dell'assoluto*, cit., p. 60. Anche se l'arbitrio si decidesse «per ciò che è vero e giusto», quindi per un contenuto universale, sarebbe sempre «inceppato dalla vanità per cui pensa, che se l'avesse preferito, avrebbe potuto decidersi per altro» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 145 *Z.*, p. 918; tr. it., p. 358).

⁴¹ HEGEL G.W.F., *Diff*, p. 72; tr. it., p. 89.

arbitrariamente, «la natura della cosa rivela, viceversa, che proprio nell'arbitrio egli è dipendente da un'oggettività esterna ed esercita soltanto una libertà formale, ovvero una *libertà semplicemente presunta*»⁴². L'arbitrio non è, quindi, la verità della libertà, perché «non ha ancora per contenuto e scopo se stessa»⁴³.

È la libertà dello spirito a incarnare la «verità» dell'arbitrio, poiché in essa «concetto ed oggetto sono identici»⁴⁴, ossia non esiste più scarto tra forma universale e contenuto particolare. Grazie all'inserimento, nell'*Enzyklopädie* del 1830, della sezione sullo spirito libero, la libertà si mostra quindi già all'interno della *Psychologie*, segnando la differenza rispetto alla limitata prospettiva dell'arbitrio⁴⁵. Lo spirito libero, unione d'intelligenza e volontà, non si realizza nell'immediatezza del *Trieb* o del *Fühlen*, ma ha per scopo e determinazione solo la propria essenza, e si determina nell'oggettività dell'agire giuridico, morale e politico. Libera e razionale è, infatti, unicamente quella volontà che non persegue gli interessi e i fini particolari che essa stessa pone tramite i suoi *Triebe*, *Begierden* e *Neigungen*, ma quella che, accogliendo in sé tutte le energie connesse con la *Gefühlssphäre*, supera l'immediatezza che caratterizza la sfera pulsionale e ha come oggetto solo se stessa. Per essere, quindi, davvero libera la volontà non deve rendersi indipendente da qualsiasi *Trieb* o *Neigung*, ma congiungersi con l'elemento razionale: solo così si solleva oltre la particolarità dell'arbitrio e realizza azioni "oggettive", ossia azioni che prescindono dal perseguimento di fini egoistici e particolari⁴⁶ e che scandiscono e costituiscono la storia dell'umanità.

Già all'interno della trattazione dello spirito soggettivo emergono quindi quelli che, secondo Hegel, sono gli elementi fondamentali delle azioni umane: esse hanno, infatti, alla propria base il *Gefühl* del piacevole e dello spiacevole e sono determinate da

⁴² BIASUTTI F., *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, in: *Filosofia e scienze filosofiche*, cit., pp. 147-212, qui p. 201.

⁴³ HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 15 *Anm.*, pp. 38-39; tr. it., p. 38.

⁴⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 480, p. 475; tr. it., p. 350.

⁴⁵ Le trattazioni dello spirito soggettivo delle edizioni enciclopediche del 1817 e del 1827 passano direttamente dall'esame di intelligenza e volontà alla loro unione nello spirito oggettivo. Nell'*Enzyklopädie* del 1830, invece, Hegel aggiunge un terzo capitolo, che consta di due paragrafi, e lo colloca tra l'analisi della felicità e dell'arbitrio e quella dello spirito oggettivo.

⁴⁶ Cfr. HEGEL G.W.F., *RPR*, § 42, pp. 409-410; tr. it., pp. 61-62. In questa caratterizzazione dell'azione oggettiva emerge l'affinità con quella forma di attività che, secondo Aristotele, ha in sé e non in altro il proprio fine ed è perfetta e compiuta in ogni suo momento (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, tr. it. a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2009, IX, 6, 1048 b, 18-35, pp. 411-413).

un insieme di moventi, tra cui *Begierden*, *Triebe*, *Neigungen* e *Leidenschaften*, mediante cui si esprime l'interesse del soggetto per ciò che è da compiere e da cui si attende un appagamento. Come è stato sottolineato più volte, nelle pagine enciclopediche dedicate allo spirito soggettivo, le componenti intellettive e pulsionali dell'azione vengono considerate astrattamente e non è mai in questione il valore morale o giuridico di quest'ultima. L'unità di entrambe queste componenti, quale unità di spirito teoretico e spirito pratico, è già lo spirito libero che si determina nell'oggettività dell'agire giuridico, morale e politico.

Questo farsi libero dello spirito è ciò che è stato presentato da Hegel nella *Psychologie*, nei suoi tratti essenziali, ossia quelli per cui

Lo spirito è soprattutto *intelligenza* e [...] le determinazioni, per mezzo delle quali esso procede nel suo svolgimento dal *sentimento* [*Gefühl*], attraverso la *rappresentazione*, al *pensiero*, sono il cammino per prodursi in quanto *volontà*, la quale, come spirito pratico in generale, è la verità prossima dell'intelligenza⁴⁷.

È quindi impossibile comprendere appieno cosa sia la volontà libera finché non la si coglie quale «volontà pensante»⁴⁸. L'affermazione hegeliana dell'identità dialettica di intelligenza e volontà⁴⁹ richiama alla mente la convinzione di Spinoza, nota sicuramente anche a Hegel, per cui «la volontà, e l'intelletto sono una sola e stessa cosa»⁵⁰.

Tuttavia, se per il filosofo olandese l'identità di intelletto e volontà deriva dal fatto che, come ricorda anche Hegel, entrambi sono modi del pensare⁵¹ e le volizioni

⁴⁷ HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 4 *Anm.*, p. 31; tr. it., p. 30.

⁴⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 469, p. 466; tr. it., p. 338.

⁴⁹ Questa affermazione trova delle corrispondenze anche in Fichte come sottolineano TAFANI D., *Volontà libera e arbitrio nel Sistema di etica di Fichte*, cit., p. 335 e DÜSING E., *Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel*, in: *Psychologie und Anthropologie*, cit., pp. 107-133, qui p. 108.

⁵⁰ SPINOZA B., *Etica Dimostrata con Metodo Geometrico*, tr. it. a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 2000, II, prop. XLIX, coroll., p. 164. Sin dagli anni jenesi Hegel conosce l'opera di Spinoza e, nonostante alcune significative prese di distanza dal suo pensiero, ne apprezza molti contenuti speculativi. Non è quindi da escludere che il filosofo di Stoccarda si sia ispirato, in queste pagine enciclopediche, all'idea spinoziana per cui «la volontà, e l'intelletto sono una sola e stessa cosa». Sul rapporto di Hegel con Spinoza rimando a CHIEREGHIN F., *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padova, Cedam, 1961; LUGARINI L., *Fonti spinoziane della dialettica di Hegel*, in: «Revue Internationale de Philosophie», 36, 1982, pp. 21-36; MICHELINI F., *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella Scienza della Logica di Hegel*, Bologna, Dehoniane, 2003; BIASUTTI F., *Attualità della storiografia hegeliana: il caso Spinoza*, in: «Verifiche» 32, 1-2, 2003, pp. 3-29.

⁵¹ «I modi, le *affectiones* [...] sono, con riguardo all'estensione, quiete e movimento, e, con riguardo al pensare, intellectus e voluntas, conoscere e volere» (HEGEL G.W.F., *VGP IV*, p. 155; tr. it., p. 487). Cfr. SPINOZA B., *Etica*, cit., I, prop. XXXII, p. 111.

sono semplicemente negazioni o affermazioni dell'idea che si presenta alla mente⁵², nell'*Enzyklopädie* non emerge unicamente l'inscindibilità di questi due momenti dello spirito soggettivo, ma anche l'importanza che entrambi ricoprono nel costituirsi dell'altro.

Hegel precisa fin da subito, ossia non appena introduce lo spirito teoretico, che la distinzione, all'interno dello spirito, «tra *intelligenza* e *volontà*» è inesatta, poiché «esse vengono prese come esistenze fisse, separate l'una dall'altra, come se la volontà potesse essere senza intelligenza, o l'attività dell'intelligenza priva di volontà»⁵³. Una simile considerazione, per Hegel vuota e unilaterale, è quella avanzata dalla psicologia a lui contemporanea, che ipostatizzando le varie facoltà umane, riduce lo spirito a «una collezione ossificata e meccanica»⁵⁴. Altrimenti detto, come leggiamo nello *Zusatz* al § 4 delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, «non si deve immaginare che l'uomo [...] abbia in una tasca il pensiero, nell'altra il volere»⁵⁵.

Punto di partenza per affermare l'unità di intelligenza e volontà è quindi, secondo Hegel, l'idea che non si tratta di due distinte facoltà, ma di «modi dello spirito»⁵⁶, né è corretto considerare come passiva la prima e come attiva la seconda. Se, infatti, è vero che l'intelligenza «trova» un mondo mentre la volontà lo «produce», lo spirito teoretico, quando per esempio ricorda o rappresenta, si mostra attivo, perché porta il contenuto dell'oggetto «dalla forma dell'esteriorità e della singolarità a quella della ragione» e la volontà, finché non si eleva a volontà razionale che pone da sé i propri contenuti, ha a che fare con un contenuto dato, che proviene dall'interno e che fa sì che essa si trovi, immediatamente, come volontà che sente e patisce.

L'unità di intelligenza e volontà non si mostra soltanto al culmine dello sviluppo dello spirito soggettivo, nella psicologia⁵⁷: già nello spirito teoretico è, infatti, possibile

⁵² «Nella Mente non si dà alcuna volizione, ossia affermazione e negazione oltre quella che l'idea, in quanto è idea, implica» (*ivi*, II, prop. XLIX, p. 163).

⁵³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 445 *Anm.*, p. 440; tr. it., p. 292.

⁵⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 441 *Anm.*, p. 440; tr. it., p. 293.

⁵⁵ HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 4 *Z.*, p. 46; tr. it., p. 301.

⁵⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 443 *Z.*, p. 1089; tr. it., p. 289.

⁵⁷ Non entro qui nel merito della questione se Hegel, vedendo il culmine dello sviluppo dello spirito pratico nello spirito libero – inteso quale volontà che è «*intelligenza libera*» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 481, p. 476; tr. it., p. 350) – intenda con ciò riconoscere un primato dell'aspetto intellettualistico rispetto a quello volontaristico. Ricordo solo che questa linea interpretativa è quella sostenuta da Peperzak, secondo cui la priorità dell'intelligenza rispetto alla volontà entro la psicologia finisce per estendersi a tutto il sistema, interpretato così sotto il segno della dimensione intellettualistica (cfr. PEPERZAK A.,

rinvenire l'elemento della volontarietà, che si fa sempre più presente mano a mano che lo spirito, nel suo sviluppo, progredisce verso il pensiero (si pensi, ad esempio, ai già menzionati fenomeni dell'attenzione, dell'immaginazione e della memoria)⁵⁸.

Similmente anche all'interno dello spirito pratico sono rintracciabili, a tutti i livelli, elementi intellettuali, ossia aspetti di natura teoretica: il contenuto dei *praktische Gefühle* deriva infatti dall'intuizione, dalla rappresentazione o dal pensiero; il *Trieb* è «una forma dell'intelligenza volente»⁵⁹ e, infine, l'arbitrio e la scelta di un contenuto specifico sarebbero impensabili senza l'attività riflessiva. Come scrive Menegoni,

l'elemento appetitivo e passionale rappresenta [...] il primo movente che determina non solo la volontà, ma sta alla base anche dello stesso attivarsi dell'intelligenza e [...] questo movente deve comunque congiungersi con l'elemento della riflessione [...], se vuole dar luogo non al semplice appagamento istintivo dei bisogni, ma a quelle azioni che scandiscono e fanno la storia individuale e collettiva degli uomini⁶⁰.

Il comportamento pratico del soggetto umano presuppone, quindi, la capacità di riflettere, prendendo le distanze dal flusso cogente di *Triebe* e *Neigungen* e, contemporaneamente, anche la capacità di porsi dei fini e di rappresentarsi ciò che si intende realizzare. Sono questi gli aspetti che differenziano il comportamento pratico umano da quello degli animali.

Autoconoscenza dell'assoluto, cit., pp. 65 e 96-97). In proposito cfr. NUZZO A., "Dimensione teorica" e "dimensione pratica" nella filosofia hegeliana dello spirito: una nuova ricerca di A. Peperzak, in: «Teoria», 8, 1988, pp. 159-164. Una posizione simile a quella di Peperzak è stata sostenuta da Edith Düsing (cfr. DÜSING E., *Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel*, cit.). Vittorio Hösle evidenzia, invece, dei passaggi in cui Hegel sembrerebbe indicare un primato della prassi sulla teoria (cfr. HÖSLE V., *Hegels System*, cit., pp. 389-395). Al di là, quindi, della possibilità di individuare un qualche primato dell'una componente sull'altra, un'interpretazione teoreticista della *Psychologie* rischia di misconoscere il fatto che essa è la dottrina dell'attività dello spirito. Lungi dall'intendere intelligenza e volontà quali facoltà nel senso classico del termine, Hegel le concepisce, sulla scorta di Fichte, quali attività dello spirito entro se stesso. Cfr. HEGEL G.W.F., *FPG*, p. 115; tr. it., p. 249.

⁵⁸ Cfr. in proposito la nota 244 a p. 268.

⁵⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 473, p. 470; tr. it., p. 345.

⁶⁰ MENEGONI F., *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, cit., p. 62.

5.3. LA VOLONTÀ NATURALE E LA VOLONTÀ RAZIONALE

Da quanto detto sin qui è emerso come per Hegel la volontà non vada concepita come una facoltà nel senso classico del termine, in quanto è relazione dialettica e dinamica di momenti pulsionali, sentimentali, intellettuali e riflessivi. Questa dialettica può essere letta nei termini di una dialettica tra la dimensione naturale e quella razionale della volontà, che Hegel presenta sempre, pur evidenziandone le differenze, entro una visione unitaria del soggetto volente, in cui emergono punti di contatto che legittimano l'idea – come abbiamo visto nei paragrafi precedenti – di una volontà che si sviluppa lungo un percorso che si snoda dal *Fühlen* fino al pensare.

Quando il contenuto che la volontà si pone come proprio scopo è costituito dalla dimensione pulsionale e sentimentale, avremo una volontà immediata e naturale. Ciò non significa però che il contenuto sia altro dalla razionalità. Esso è semplicemente «razionale in sé; ma, sfrenato [*ausgelassen*] in tale forma dell'immediatezza» e il suo limite consiste proprio nella forma da cui è caratterizzato, che non quella della razionalità bensì quella dell'immediatezza. Questo il motivo per cui la volontà naturale o immediata «è libera soltanto in sé»⁶¹. Unicamente quando la volontà pone da sé il proprio contenuto elevandosi così all'universale, diviene volontà davvero libera. È quindi evidente che la volontà naturale e la volontà razionale si distinguono *in primis* per la «forma del contenuto»⁶².

La volontà razionale non presuppone l'annullamento o la rimozione della sfera pulsionale, ma il superamento dell'immediatezza che la caratterizza. Come leggiamo nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, «nell'esigenza della purificazione degli impulsi [*Triebe*], sta la concezione corrente che essi vengano liberati dalla forma della loro immediata determinatezza naturale e dal soggettivo e dal contingente del contenuto, e riportati alla loro essenza sostanziale. Il vero di questa esigenza indeterminata è che gli istinti siano come il sistema razionale della determinazione volitiva»⁶³. Per Hegel non si tratta quindi di rendere la volontà indipendente da tutti i *Triebe* sensibili ed empirici, bensì di trovare per questi una forma che non sia quella

⁶¹ HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 11, p. 36; tr. it., pp. 35-36.

⁶² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 473, p. 470; tr. it., p. 345.

⁶³ HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 19, p. 40; tr. it., p. 41.

data in modo immediato dalla natura⁶⁴. Altrimenti detto, si tratta di assumerli a un livello più elevato, proprio della volontà razionale, in cui essi siano liberati dai loro aspetti particolaristici e conservati nella loro essenzialità. Questo processo è posto da Hegel sotto il segno del “dover essere”. Nel § 470 dell’*Enzyklopädie*, in apertura alla sezione dedicata allo spirito pratico leggiamo, infatti che

Lo spirito pratico contiene anzitutto, in quanto volontà formale od immediata, un duplice *dover essere*: 1) nell’opposizione della determinatezza posta dalla volontà, con l’*immediato* venire determinato che con ciò si presenta, con il suo *essere determinato* ed il suo *stato*, che, nella coscienza, si sviluppa al tempo stesso in rapporto con gli oggetti esterni. 2) Quella prima autodeterminazione – in quanto essa stessa immediata – non è, dapprima, elevata all’universalità del pensiero; tale universalità pertanto costituisce, rispetto alla forma, *in sé* il *dover essere* rispetto a quella autodeterminazione, e può costituirlo secondo il contenuto. Si tratta di un’opposizione che in un primo tempo è solo per noi⁶⁵.

Il primo tipo di dover essere, quale tensione che insorge da un *Gefühl* di inadeguatezza della propria autodeterminazione interiore rispetto alla situazione contingente con cui ci si vede messi a confronto, è quello che abbiamo visto agire al livello del *praktisches Gefühl*. Il secondo tipo, invece, esprime la tensione tra il darsi dello spirito pratico, in prima istanza, come un’autodeterminazione immediata, e la sua essenza, che è quella di una volontà libera perché elevata all’universalità del pensiero⁶⁶.

⁶⁴ Hegel polemizza qui molto probabilmente con Carl August Eschenmayer (1768-1852), il quale, nella sezione dedicata alla volontà della sua *Psychologie*, presenta l’autonomia della volontà come capacità che il soggetto ha di perfezionarsi purificandosi «von allen empirischen Triebfedern, von allem, was eine fremde Natur oder auch unsere sinnliche Natur uns aufbringen will», perché tutto ciò rende la volontà non libera (ESCHENMAYER C.A., *Psychologie in drei Theilen als empirische, reine und angewandte*, Stuttgart/Tübingen, Cotta’sche Buchhandlung, 1817, § 383, p. 385).

⁶⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 470, p. 467; tr. it., pp. 339-340.

⁶⁶ In proposito è importante ricordare come, secondo Peperzak, Hegel riproponga la visione kantiana della volontà articolandola, attraverso l’idea di un doppio dover essere, in una volontà regolata dagli «imperativi utilitaristici o “tecnici”» (rappresentati dal primo tipo di dover essere) e in una volontà regolata dall’«imperativo categorico» (incarnato dal secondo tipo di dover essere) (PEPERZAK A., *Autoconoscenza dell’assoluto*, cit., pp. 55-56). A ben guardare però, Hegel non fa mai riferimento, tematizzando il secondo tipo di dover essere, al dover essere morale, né a livello del *Gefühl* esclude la presenza di elementi di carattere morale, come si evince dal suo riferimento a *Gefühle* quali la vergogna e il pentimento che hanno «di regola una base etica» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 472 Z., p. 1115; tr. it., p. 344). Nel suo *Hegels praktische Philosophie* Peperzak ripropone la sovrapposizione tra i due tipi di dover essere individuati da Hegel e gli imperativi utilitaristici e l’imperativo categorico kantiani. Ciò che è però interessante notare è che l’autore interpreta la prima forma di dover essere come caratteristica dell’edonismo, espressione di una libertà che ricerca il piacere, che Hegel distingue ma cerca tuttavia di coniugare con la libertà morale (PEPERZAK A., *Hegels praktische Philosophie*, cit., pp. 47-48 e ID., *Hegel über Wille und Affektivität*, cit., pp. 378 ss).

Il primo dover essere ha, spiega Hegel, «molti significati»⁶⁷: esprime, infatti, la tensione alla corrispondenza che il volere, anche a livello naturale e immediato, si pone e la condizione in cui versa il soggetto. Questo primo dovere essere esprime quella naturale ricerca della felicità che muove l'individuo. Come è già stato argomentato, per Hegel anche «i fini accidentali hanno [...] la forma del dover essere» e, poiché non c'è limite ai fini che un soggetto può proporsi, il dover essere ha, a questo livello, «infiniti» significati, come mostra il fatto che ingenera molteplici *Gefühle*⁶⁸.

Il secondo dover essere prescrive, invece, alla volontà di «fare della libertà la propria determinatezza, il proprio contenuto e scopo, non meno che il proprio essere determinato»⁶⁹, ossia la sua esistenza. Non si tratta qui di un fine contingente, accidentale, ma del fine immanente allo stesso autosviluppo dello spirito, quella «via della volontà» intrapresa dallo spirito «per farsi spirito oggettivo»⁷⁰.

Il primo dover essere è quindi radicato nella naturalità della volontà, in quella sfera dei *Gefühle*, delle *Leidenschaften*, *Triebe* e *Neigungen* che spingono il soggetto alla ricerca di una coincidenza tra ciò che è e ciò che si vorrebbe che fosse, mentre il secondo esprime l'essenza propria dello spirito pratico in virtù di cui esso si sviluppa e diviene ciò che è.

Dall'analisi dello sviluppo dello spirito pratico è emerso che questi due tipi di dover essere, benché si collochino su piani differenti, non si escludono reciprocamente, secondo Hegel. Al contrario, il tendere del soggetto volente inizialmente verso la convergenza tra i suoi *Bedürfnisse*, *Triebe* e la realtà esterna e, successivamente, verso la felicità quale appagamento universale, si inserisce proprio all'interno del processo attraverso cui lo spirito pratico giunge al compimento della sua essenza, superando la sua prospettiva inizialmente limitata. I due tipi di dover essere sono inoltre accomunati dal fatto che lo spirito pratico si presenta sempre come autodeterminazione secondo fini, autodeterminazione che, mentre nel primo caso prende avvio da qualcosa che sta al

⁶⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 472 *Anm.*, p. 469; tr. it., p. 342.

⁶⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 472 *Anm.*, p. 469; tr. it., p. 342. Cfr. il capitolo 4.1. intitolato *Il praktisches Gefühl: la volontà nella forma dell'immediatezza*.

⁶⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 469, p. 466; tr. it., p. 338.

⁷⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 469, p. 466; tr. it., p. 338.

di fuori del soggetto, nel secondo si pone come scopo l'essenza stessa del volente, la sua libertà⁷¹.

Hegel tenta quindi di armonizzare la dimensione naturale, pulsionale e quella razionale del soggetto, nella convinzione che queste due dimensioni possano trovare, nel determinarsi pratico dello spirito, lo spazio per un'armonica convivenza che, pur richiedendo un primato della dimensione razionale, mai si traduce nella soppressione di quanto costituisce la dimensione naturale e affettiva del soggetto. E ciò non solo perché, come abbiamo visto ad esempio nel caso del *praktisches Gefühl*, questa dimensione può farsi portatrice di contenuti razionali, ma anche perché la stessa razionalità della volontà non trova compimento se a sostenerla non è presente un individuo che in essa ha riposto tutto il proprio interesse, che ad essa ha legato la realizzazione dei propri desideri e che l'ha resa il suo fine.

Nel riconoscimento di una continuità tra la dimensione pulsionale e quella razionale della volontà è sicuramente presente il riflesso della polemica condotta da Hegel nei confronti della scissione operata da Kant tra volere e sentire. Rispetto a questa, Hegel intende proprio superare la visione dualistica, figlia della psicologia delle facoltà che, opponendo queste dimensioni, ha reso la volontà prigioniera di un astratto formalismo. La teorizzazione di una sfera del pratico che non riproponga paradigmi dicotomici di stampo kantiano lascia emergere, come abbiamo visto, la suggestione esercitata su Hegel dal pensiero di Aristotele⁷². È lo stesso Hegel ad affermare a lezione

⁷¹ Per dirla con Kant, come ha osservato Mariafilomena Anzalone «nel primo caso la volontà è eteronoma e nel secondo è pienamente autonoma» (ANZALONE M., *Forme del pratico nella psicologia di Hegel*, cit., p. 211). Che per Kant la volontà sia libera solo quando è autonoma è cosa nota; secondo Hegel, invece, anche una volontà che ricerca il mero piacere e l'appagamento soggettivo esprime un livello della libertà dello spirito, anche se, ovviamente, non il più alto.

⁷² Secondo Peperzak sono evidenti le «radici aristoteliche della dottrina hegeliana dello spirito pratico», anche se il «modo in cui Hegel le ha inglobate» è a suo avviso «mediato dalla loro trasformazione kantiana» (PEPERZAK A., *Autoconoscenza dell'assoluto*, cit., p. 54). Anche Menegoni ha evidenziato come già nel corso norimberghese su *Rechts- Pflichten- und Religionslehre* siano presenti «non pochi elementi di affinità con la concezione pratica aristotelica». Elementi che in questo corso «urgono sotto un impianto formalmente kantiano e ne determinano l'oltrepassamento» (MENEGONI F., *Elementi per una teoria dell'azione nel Grundkurs norimberghese di G.W.F. Hegel*, in: *Ethos e cultura. Studi in onore di Ezio Riondato*, Padova, Antenore, 1991, pp. 769-784). È lo stesso Hegel a riconoscere l'importanza del contributo apportato da Kant per quanto concerne la volontà: avendo stabilito il principio secondo cui «per la volontà non v'è altro scopo che quello attinto da essa stessa: la sua libertà», Kant ha compiuto «un grande passo in avanti» e in questo modo la libertà è diventata «il perno ultimo intorno al quale l'uomo gravita» (HEGEL G.W.F., *VGP IV*, p. 210; tr. it., p. 536). Hegel riconosce, quindi, a Kant un'indiscussa importanza nell'affermazione del principio moderno di una volontà libera e consapevole di sé, anche se, secondo Hegel, il filosofo di Königsberg non ha poi saputo sviluppare completamente questo principio e la libertà è rimasta qualcosa di «indeterminato, formale» (HEGEL G.W.F., *VGP IV*, p. 211; tr. it., p. 537).

che, «come, fino all'età moderna, il meglio della psicologia sta in Aristotele, lo stesso vale per quanto egli ha pensato circa il volere, la libertà e le ulteriori nozioni dell'imputazione, dell'intenzione, eccetera»⁷³.

La critica alla mortificazione kantiana della sfera sensibile non deve però sfociare, secondo Hegel, in un ricorso al sapere immediato, in un rifugiarsi nel *Gefühl* come unica fonte del bene, del vero e di Dio.

5.4. LA CRITICA ALLA *GEFÜHLSTHEOLOGIE* DI SCHLEIERMACHER

La critica hegeliana al ricorso al *Gefühl* come forma adeguata del rapporto religioso si rivolge alla posizione secondo cui il *Gefühl* sarebbe, come leggiamo nel corso di lezioni sulla *Philosophie der Religion* del 1827, «la fonte della fede, del sapere di Dio, del diritto e dell'eticità»⁷⁴, ossia al pregiudizio, tanto diffuso all'epoca di Hegel, che pone il *Gefühl* come principio e fondamento di questi, contrapposto al pensiero. Nella *Anmerkung* al § 2 dell'*Enzyklopädie* del 1830 Hegel spiega che tale pregiudizio «separa in tal modo il sentimento [*Gefühl*] dal pensiero [*Denken*] da renderli tra loro opposti, perfino così ostili che il sentimento, specialmente il sentimento religioso verrebbe inquinato, stravolto, anzi addirittura annientato dal pensiero, e la religione e la religiosità per la loro essenza non avrebbero nel pensiero la loro radice e il loro posto»⁷⁵. Qui Hegel fa riferimento principalmente alla declinazione che il sapere immediato, di derivazione essenzialmente jacobiana, riceve dalla filosofia della religione di Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), che ne riconosce il principio nel *Gefühl*, come *Gefühl* religioso.

Sulla critica hegeliana a Kant cfr. ANZALONE M., *Forme del pratico nella psicologia di Hegel*, cit., pp. 181-187. Per quanto concerne Kant e il suo modo di intendere la libertà del volere cfr. LANDUCCI S., *Sull'etica di Kant*, Milano, Guerini e Associati, 1994; TOMASI G., *Moralità e libertà. Appunti su un problema della prima ricezione dell'etica kantiana*, in: «Verifiche», 17, 4, 1998, pp. 301-326; FABBIANELLI F., *La sfera e la molla. Necessità e libertà nell'età kantiana*, in: «Archivio di storia della cultura», 15, 2002, pp. 177-194; IVALDO M., *Libertà e moralità. A partire da Kant*, Saonara, Il Prato, 2009.

⁷³ HEGEL G.W.F., *VGP III*, p. 92; tr. it., p. 312.

⁷⁴ HEGEL G.W.F., *VPR I*, p. 288; tr. it., p. 329.

⁷⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 2 *Anm.*, p. 40; tr. it., p. 124.

Fin dal suo saggio jenese *Glauben und Wissen* (1802)⁷⁶ Hegel avvia un'aspra polemica con Schleiermacher, esponente di spicco della *Gefühlstheologie*. Poiché il *Gefühl* è la sola via per accedere a Dio, la religione, secondo Schleiermacher, non deve «perdersi in un'infinità di cause e deduzioni», alla ricerca dei «primi principi». La sua essenza non è, infatti, «né pensare né agire, ma intuizione e il sentimento [*Gefühl*]»⁷⁷.

È però soprattutto durante gli anni berlinesi che la critica alla concezione della religione quale sapere immediato, rivolta primariamente contro Schleiermacher, si acutizza. La decisione di Hegel di tenere, a partire dal 1821, delle lezioni sulla filosofia della religione è stata interpretata da Chiereghin come un segno dell'intenzione di contrastare la teologia di Schleiermacher; quest'ultimo, infatti, tiene nei due semestri dello stesso anno lezioni sulla dogmatica ed è occupato con la redazione della *Glaubenslehre* (1821-1822)⁷⁸. Lo stesso si può dire per il *Vorwort* scritto da Hegel alla *Religionsphilosophie* di Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs (1822), che rappresenta la critica forse più ampia alla *Gefühlstheologie*⁷⁹.

Avendo come obiettivo polemico la concezione schleiermacheriana della religione quale *Gefühl* di «assoluta dipendenza»⁸⁰ Hegel scrive, in questa prefazione, che «nel caso in cui si fondi la religione nell'uomo solo su un sentimento [*Gefühl*]», ossia nel caso in cui si riduca la religione alla naturalità dell'uomo, questo *Gefühl* «non ha certo

⁷⁶ È l'opera di Schleiermacher intitolata *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* e pubblicata in forma anonima nel 1799 a rappresentare il bersaglio critico di Hegel in *Glauben und Wissen*, poiché in essa il giovane filosofo scorge un «potenziamento» delle posizioni esposte da Jacobi; un potenziamento che non conduce, però, al superamento della sua prospettiva soggettivistica, bensì alla sua estremizzazione (cfr. HEGEL G.W.F., *GW*, pp. 385 ss.; tr. it., pp. 214 ss.). Rimando anche a BONACINA G., *La posizione di Schleiermacher in Fede e sapere*, in: *Fede e sapere*, cit., pp. 83-90 e a VALENZA P., *La serietà tragica della religione*, in: *Fede e sapere*, cit., pp. 313-329.

⁷⁷ SCHLEIERMACHER F.D.E., *Secondo discorso: L'essenza della religione*, in: S. Spera (a cura di), *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, Brescia, Queriniana, 1989, pp. 65-126, qui pp. 68 e 73.

⁷⁸ Cfr. HEGEL G.W.F., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di F. Chiereghin, G. Poletti, Trento, Verifiche, 1975, p. 116, nota 32.

⁷⁹ Hinrichs, allievo di Hegel all'Università di Heidelberg, invia, nel 1821, il manoscritto della sua opera, *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*, a Hegel, affinché vi scriva la prefazione. Hegel, che lascia inizialmente senza risposta questa richiesta, solo nella primavera dello stesso anno, quando ha già iniziato le lezioni sulla filosofia della religione, accetta la richiesta del suo allievo (cfr. HEGEL G.W.F., *Bf II*, pp. 253-257). In uno scambio epistolare con Hinrichs e con un altro allievo, il teologo Karl Daub, risalente allo stesso periodo, Hegel si esprime in termini assai critici riguardo alla *Glaubenslehre* e si domanda se la dogmatica di Schleiermacher possa rappresentare la base della dogmatica della chiesa evangelica riunificata (cfr. HEGEL G.W.F., *Bf II*, pp. 303-304, 304-306 e 261-264).

⁸⁰ Cfr. SCHLEIERMACHER F.D.E., *La dottrina della fede: esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della chiesa evangelica*, tr. it. a cura di S. Sorrentino, vol. I, Brescia, Paideia Editrice, 1981, § 5, p. 164.

alcuna ulteriore determinazione se non quella di essere il *sentimento della sua dipendenza* [*Gefühl seiner Abhängigkeit*], e, se così fosse, il cane sarebbe il miglior cristiano, poiché questo sentimento [*Gefühl*] è in lui fortissimo ed egli vive soprattutto di esso»⁸¹. Il riferimento alla “dipendenza” permette di riconoscere, con sufficiente univocità, la determinazione dell’essenza della religione di Schleiermacher, che si indigna per questa critica e tenta di confutarla mediante articoli, libri e a lezione⁸².

Benché la polemica hegeliana sembri, a prima vista, concernere unicamente il rapporto tra religione e filosofia⁸³, essa investe invece l’idea stessa di sapere filosofico⁸⁴, richiedendo un ulteriore chiarimento del ruolo svolto dal *Gefühl* sia in sede teorica sia in sede pratica.

È importante ricordare anzitutto che sia per Hegel che per Schleiermacher fondamentale è il confronto critico intrapreso con la filosofia morale kantiana. Schleiermacher, infatti, non diversamente da Hegel, avanza sin dagli anni giovanili l’idea che una vita autenticamente umana possa darsi esclusivamente nell’armonia delle dimensioni del conoscere e del desiderare, criticando quindi la scissione operata dal filosofo di Königsberg tra la dimensione naturale e sentimentale e quella razionale e morale del soggetto. Tuttavia, benché motivati dal comune intento di ricomporre questa scissione, Schleiermacher e Hegel approdano a conclusioni differenti. Il primo erige, infatti, in ciò rifacendosi a Jacobi⁸⁵, il *Gefühl* (inteso quale dimensione immediata e pre-

⁸¹ HEGEL G.W.F., *Vorwort*, p. 137; tr. it., p. 62.

⁸² Cfr. LANGE D., *Die Kontroverse Hegels und Schleiermachers um das Verhältnis der Religion*, in: «Hegel-Studien», 18, 1983, pp. 201-224. Ulteriori contributi sull’argomento sono: JÄSCHKE W., *Schleiermacher und Hegel. Neue Ausgaben und alte Fragen*, in: «Hegel-Studien», 23, 1988, pp. 327-341 e ARNDT A., *Schleiermacher und Hegel. Versuch einer Zwischenbilanz*, in: «Hegel-Studien», 37, 2002, pp. 55-67; VALENZA P., “Cos’è una teologia senza la conoscenza di Dio?”. *La polemica di Hegel con la teologia del sentimento*, in: «Archivio di Filosofia», 78, 2/3, 2010, pp. 13-27.

⁸³ Si tratta di una questione che ha impegnato Hegel lungo tutto l’arco della sua riflessione. Sul modo in cui egli intende questo rapporto cfr. BIASUTTI F., *La religione*, in: C. Cesa (a cura di), *Hegel*, Roma/Bari, Laterza, 1997, pp. 237-280; GARAVENTA R., *Religione e filosofia in Hegel*, in: C. Angelino (a cura di), *Filosofi della religione*, Genova, il Melangolo, 1999, pp. 221-247; ACHELLA S., *Rappresentazione e concetto. Religione e filosofia nel sistema hegeliano*, Napoli, La Città del Sole, 2010.

⁸⁴ Ciò emerge già in *Glauben und Wissen* dove, come spiega Bonacina, si ha «una caratterizzazione sintetica, ma efficace, dell’antifilosofia di Schleiermacher», che «doveva apparire a Hegel un’apologia della religione così ostile verso l’idea di un sapere universale» (BONACINA G., *La posizione di Schleiermacher*, cit., p. 84). È, però, nella *Vorrede alla Phänomenologie des Geistes* che la polemica rivolta contro Schleiermacher s’inserisce entro la più ampia cornice della critica a quei pensatori, in prevalenza romantici, che sostenevano di poter accedere in modo immediato all’assoluto (cfr. HEGEL G.W.F., *Phä*, pp. 12-13; tr. it., vol. I, p. 6).

⁸⁵ Come emerge nel saggio *Über den transzendentalen Idealismus* (1787), Jacobi considera il *Gefühl* come la facoltà che distingue l’uomo dagli animali, poiché essa è il luogo stesso del manifestarsi della

categoriale) a fondamento delle relazioni pratiche che il soggetto instaura con il mondo, nonché a essenza stessa dell'esperienza religiosa. Hegel, invece, per quanto si proponga anch'egli di restituire dignità pratica alla sfera del *Gefühl* bistrattata da Kant, nel farlo si guarda bene dal ricadere in una romantica esaltazione sentimentale e liquida l'approccio schleiermacheriano come una sostanziale rinuncia all'autentico filosofare⁸⁶. Anche quando afferma, nell'*Enzyklopädie*, che idee quali «Dio, il diritto, l'eticità» possono essere anche «oggetto di sentimento [*Gefühl*]⁸⁷, Hegel evidenzia il limite che il volere incontra quando si dà come *Gefühl*. Un limite che consiste, come abbiamo sottolineato numerose volte, nel suo essere soggettivo e singolare.

Poiché il *Gefühl* è «forma dell'immediata, peculiare soggettività del soggetto», come Hegel scrive nella *Anmerkung* al § 471 dell'*Enzyklopädie*, in esso «può essere posto quel contenuto, come qualsiasi altro contenuto oggettivo»⁸⁸. Similmente, nel corso di lezioni sulla *Philosophie der Religion* del 1824, leggiamo che il *Gefühl* in quanto tale può assumere i più diversi e opposti contenuti: «Abbiamo il sentimento [*Gefühl*] del giusto, dell'ingiusto, di Dio, del colore; il mio sentimento è invidia, odio, il mio sentimento è ostilità, gioia; in esso si trovano i contenuti più contraddittori; in esso hanno il proprio luogo le cose più basse e le più eccellenti, le più nobili»⁸⁹. Inoltre, poiché il contenuto del *Gefühl* può anche essere qualcosa che non esiste, qualcosa di «immaginario» o qualcosa che è stato o che sarà, il *Gefühl* viene considerato da Hegel «una forma per tutti i contenuti possibili»⁹⁰: può essere *Gefühl* di gioia e tristezza, di benessere e dolore, come essere la forma di *Gefühle* determinati moralmente e religiosamente e, quindi, la forma tanto dei *Gefühle* buoni quanto di quelli cattivi, di quelli pii e di quelli non pii. Nel *Gefühl* sono quindi possibili, indifferentemente,

realtà spirituale nell'uomo (cfr. JACOBI F.H., *Sull'idealismo trascendentale*, in: G. Sansonetti (a cura di), *Scritti kantiani*, Brescia, Morcelliana, 1992, pp. 67-78).

⁸⁶ Nella *Vorrede* all'*Enzyklopädie* del 1827 Hegel critica tutte quelle posizioni filosofiche che hanno preferito alla conoscenza scientifica della verità il rifugiarsi nel *Gefühl* o in qualche forma di sapere immediato: «Dal malinteso, secondo il quale l'insufficienza delle categorie finite per giungere alla verità implicherebbe l'impossibilità della conoscenza oggettiva, si trae come conseguenza l'autorizzazione a parlare e sentenziare in nome del sentimento [*Gefühl*] e dell'opinione soggettiva [...]. Specialmente dove sono trattati argomenti religiosi, si può constatare che il filosofare viene espressamente messo da parte, come se in tal modo fosse bandito ogni male e si fosse raggiunta la sicurezza contro errori ed illusioni», come se la filosofia «fosse qualcos'altro che la ricerca della verità» (HEGEL G.W.F., *Enz B*, pp. 6-7; tr. it., *Enz C*, pp. 91-92).

⁸⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 471 *Anm.*, p. 468; tr. it., p. 341.

⁸⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 471 *Anm.*, p. 468; tr. it., p. 341.

⁸⁹ HEGEL G.W.F., *VPR I*, p. 176; tr. it., p. 224.

⁹⁰ HEGEL G.W.F., *VPR I*, p. 177; tr. it., p. 225.

intenzioni sia buone che cattive. Ricordo che già nell'*Anmerkung* al § 400 dell'*Enzyklopädie* Hegel osserva che dovrebbe essere cosa ovvia che «la sensazione [*Empfindung*] ed il cuore non sono la forma per la quale qualcosa viene *giustificato* come religioso, morale, vero ecc., e che l'appello al cuore ed alla sensazione, o non dice nulla, o dice male»⁹¹. Simili sono le considerazioni di Hegel nel § 471 dedicato al *praktisches Gefühl*. Anche nel corso di lezioni sulla *Philosophie der Religion* del 1827 leggiamo che «per sapere se un contenuto è giusto, dobbiamo andare alla ricerca di motivi determinanti diversi dal sentimento [*Gefühl*]. [...] Se il sentimento è il principio legittimatore, viene a cadere la distinzione tra bene e male, poiché il male, con tutte le sue gradazioni e modificazioni, è nel sentimento quanto il bene; ogni male, tutti i crimini, le cattive passioni, l'odio, l'ira, tutto ha la sua radice nel sentimento»⁹².

A causa dell'indeterminatezza che lo caratterizza il *Gefühl* non può assurgere a fondamento o a fonte della fede religiosa o della morale, perché non è in grado di legittimare il contenuto, quale, per esempio, la distinzione tra bene e male, che hanno entrambi posto nel *Gefühl*. Nel § 72 dell'*Enzyklopädie* Hegel tratta la terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività, ossia il sapere immediato:

In secondo luogo dal fatto che il sapere immediato deve essere il criterio della verità segue che ogni superstizione e feticismo vengono dichiarati verità e che è giustificato anche il contenuto più ingiusto e più immorale della volontà. Per l'indiano la vacca, la scimmia, o il bramino, il lama, sono Dio, non per il sapere cosiddetto mediato, non per ragionamenti e sillogismi, ma perché vi *crede*. Ma gli appetiti e le inclinazioni naturali pongono da se stesse i loro interessi nella coscienza, gli scopi immorali si trovano del tutto immediatamente nella coscienza; il carattere buono o cattivo esprimerebbero l'essere *determinato* della volontà di cui si avrebbe cognizione negli interessi e negli scopi, e, precisamente, nel modo più immediato⁹³.

Questo passo illustra chiaramente perché il *Gefühl* è indeterminato (posizione questa che Hegel sostiene, come abbiamo visto, nei paragrafi enciclopedici relativi al *praktisches Gefühl* e in tutti i corsi sulla filosofia della religione) e in cosa consista l'indeterminatezza del *Gefühl* come sapere immediato: il *Gefühl* non fornisce al soggetto criteri con cui vagliare i molteplici contenuti delle religioni.

⁹¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 400 *Anm.*, p. 397; tr. it., pp. 160-161.

⁹² HEGEL G.W.F., *VPR I*, pp. 290-291; tr. it., p. 332.

⁹³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 72, p. 113; tr. it., p. 240.

Il *Gefühl* non può, quindi, legittimare un determinato comportamento di un soggetto: che egli senta (*fühlt*) che un certo comportamento è il giusto comportamento per una data situazione, non lo legittima a dire che quel comportamento è il giusto comportamento per quella determinata situazione. Poiché il *Gefühl* è indifferente rispetto contenuto, e poiché la legittimazione è relativa al contenuto, questa deve concernere un livello di complessità spirituale maggiore rispetto a quella del solo *Gefühl*. Ne consegue che il contenuto, quando si trova nella forma del *Gefühl*, «è qualcosa di completamente accidentale»⁹⁴, e «questa accidentalità di questo contenuto nel nostro essere la chiamiamo poi soggettività», spiega Hegel, dando a tale termine «il peggior senso» possibile⁹⁵.

Affinché il contenuto si configuri come un qualcosa di etico, come un “dovere”, deve emergere in forma diversa: è, quindi, la forma della soggettività particolaristica che deve essere abbandonata, poiché questa rende «sospetto» chi si richiama «al sentimento [*Gefühl*] ed al cuore contrapponendoli alla razionalità»⁹⁶. Davanti a chi, come Schleiermacher, «riguardo ai sentimenti [*Gefühle*] morali e religiosi» credono che «nel sentimento [*Gefühl*] vi sia persino più che nel pensiero»⁹⁷, Hegel si chiede, in modo retorico, che cosa vi sia in più nel *Gefühl* se non «la soggettività particolare, il vano e l'arbitrio»⁹⁸. I *praktische Gefühle* buoni non propongono, come abbiamo visto, qualcosa di diverso dalla ragione. Tuttavia, se un soggetto si appella a essi come portatori di un qualcosa di migliore e diverso, questo qualcosa è unicamente la sua particolare soggettività. L'uomo, leggiamo nel corso di lezioni sulla *Philosophie der Religion* del 1824,

ama parlare del sentimento [*Gefühl*], perché in esso ha davanti a sé la sua particolarità. [...] La vanità, l'autocompiacimento si richiamano volentieri al proprio sentimento, alla propria particolarità, vogliono

⁹⁴ HEGEL G.W.F., *VPR I*, p. 177; tr. it., p. 225.

⁹⁵ Soggettività, infatti, è anche «la personalità, la suprema intensità dello spirito [...], ma in una forma più libera; qui soggettività significa solo accidentalità. È solo soggettivo, è solo qualcosa di particolare, che può essere così o anche altrimenti – è qualcosa di accidentale» (HEGEL G.W.F., *VPR I*, p. 178; tr. it., p. 226).

⁹⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 471 *Anm.*, p. 468; tr. it., p. 341.

⁹⁷ HEGEL G.W.F., *Enz A*, § 370 *Anm.*, p. 210; tr. it., p. 222; cfr. anche HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 447 *Anm.*, p. 443; tr. it., p. 299.

⁹⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 471 *Anm.*, p. 469; tr. it., p. 341.

godere della propria particolarità, e, muovendosi in questa direzione, tale autocompiacimento non riesce a procedere verso un vero agire, verso un pensiero oggettivo⁹⁹.

L'appello al *Gefühl* assume così i tratti di un rifiuto ad «accettare la comunanza della ragione» e il soggetto si chiude «nella propria isolata soggettività, nella sua particolarità»¹⁰⁰. Se, infatti, «sul terreno del pensiero, del concetto, ci incontriamo sul terreno dell'universale, della razionalità» e possiamo intenderci tra noi perché «abbiamo di fronte a noi la natura della cosa» che si dà come un «elemento oggettivo», nel caso del *Gefühl*, invece, il soggetto abbandona tutto questo e si ritira nella sfera della sua «accidentalità»¹⁰¹.

È importante precisare che, in riferimento ai *Gefühle* religiosi, etici e del diritto, Hegel sottolinea l'inadeguatezza del termine “*Gefühl*”¹⁰². Quest'ultimo, infatti, è caratterizzato da una durata limitata e dalla sua singolarità: è “questo” dolore, “questa” gioia, “questo” sentimento di pietà. Il *Gefühl* religioso, invece – se con questo intendiamo qualcosa che caratterizza la vita di un individuo in tutti i suoi aspetti (come esige il carattere “totalizzante” della religione) – deve configurarsi come qualcosa di più duraturo e che pertiene a ciò che definiamo “carattere”. Si dice, ad esempio, di un individuo che è collerico non perché sta provando collera in un determinato momento, ma in quanto si comporta per lo più in modo collerico. Similmente la persona pia non è quella che è mossa da o a pietà in un determinato momento, ma quella che presenta la tendenza o la disposizione a comportarsi in modo pio. Come alternativa al termine

⁹⁹ HEGEL G.W.F., *VPR I*, pp. 179-180; tr. it., p. 229.

¹⁰⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 447 *Anm.*, p. 444; tr. it., p. 299. Può essere utile ricordare che anche nella *Phänomenologie* Hegel scrive: «Poiché il senso comune fa appello all'oracolo interiore del sentimento [*Gefühl*], rompe ogni contatto con chi non è del suo parere; esso è costretto a dichiarare di non aver altro da dire a colui che non trovi e non senta in se stesso la medesima verità; – in altri termini, esso calpesta la radice dell'umanità. [...] Il non umano, l'animalesco, consiste nel fermarsi al sentimento [*Gefühl*], e nel dar contezza di sé solo per mezzo di questo» (HEGEL G.W.F., *Phä*, pp. 47-48; tr. it., vol. I, p. 58).

¹⁰¹ HEGEL G.W.F., *VPR I*, p. 178; tr. it., p. 226.

¹⁰² Peter C. Hodgson spiega che il termine *Empfindung* compare nel manoscritto delle lezioni del 1821 per descrivere la soggettività della fede mentre il termine *Gefühl* viene a sostituire il primo termine nelle lezioni del 1824 e del 1827, e spiega così questa scelta hegeliana: «This change undoubtedly reflects the impact of Friedrich Schleiermacher's *Der christliche Glaube*, first published in 1821–2, which introduced the term *Gefühl* as a major theological category and made it a topic of controversy. While *Empfindung* and *Gefühl* are closely related, there is a subtle distinction between them, as Hegel himself recognizes» (HODGSON P.C., *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2005, pp. 108-109).

“Gefühl” Hegel propone, quindi, quelli di “cuore” (*Herz*) o “animo” (*Gemüt*), che indicano maggiormente ciò che è duraturo e che comprende i diversi *Gefühle*¹⁰³.

Il cuore, come il *Gefühl*, soddisfa l’istanza che le determinazioni del contenuto siano a esso immanenti, che in esso il sentito sia identico al senziente e, quindi, in quanto supplisce all’esteriorità del rapporto proprio dell’intelletto astratto, e, a differenza del *Gefühl* singolare, che non soddisfa pienamente l’istanza totalizzante, è in grado di mantenere in unità i diversi e particolari *Gefühle*, così da poter estendere tale identificazione all’intera esistenza del soggetto. Nel corso di lezioni sulla *Philosophie der Religion* del 1824 si legge che

si dice, a ragione, che si deve avere Dio nel cuore, che si deve avere l’eticità nel cuore. Il cuore è ancor più del sentimento [*Gefühl*]; il sentimento è solo momentaneo, fugace, è l’estrema accidentalità. Se al contrario dico: “ho Dio nel cuore, ho il diritto nel cuore”, il sentimento di questo contenuto è espresso qui come modo continuativo e saldo della mia esistenza. Il cuore è ciò che io sono, non semplicemente ciò che sono al momento [...]. La forma del sentimento, come un che di universale, significa allora principi o abitudini del mio essere, fermezza del mio modo di agire. Ora, se si dice in questo modo: “Dio, il diritto, l’eticità devono essere anche nel mio sentimento [*Gefühl*], nel mio cuore”, ciò esprime che lo stesso contenuto non è semplicemente qualcosa che mi rappresento, ma che questo contenuto [...] dev’essere identico a me. Io [...] devo essere determinato in questo modo, esso dev’essere proprio del mio carattere [...]. La religione dev’essere pertanto portata nel cuore, la verità etica dev’essere portata nel cuore, e questo modo è l’aspetto per cui gli individui sono formati in modo etico, religioso, giuridico, per cui essi sono posti come identici al contenuto. Ma il contenuto non è ancora vero per il fatto di essere nel sentimento, [...] non per questo è buono, eccellente in sé, non per questo è vero nel senso della realtà effettuale. Il sentimento è il punto dell’essere soggettivo, accidentale¹⁰⁴.

Hegel condivide, quindi, con la *Gefühlstheologie* la necessità del *Gefühl* (declinato come cuore) per la fede religiosa, perché solo quando entra nel *Gefühl* un contenuto viene fatto proprio dal soggetto, diviene un “suo” contenuto¹⁰⁵. Che un contenuto sia il mio contenuto, che quindi mi appartenga, questo è il contributo decisivo del *Gefühl* alla

¹⁰³ Nell’*Enzyklopädie* Hegel spiega che «un uomo di cuore [*gemütlich*] si dice [...] chi lascia spazio alla sua sia pur limitata individualità di sentimento [*Gefühls-Individualität*], fino a calarsi interamente nelle particolarità di questa, ed a lasciarsene riempire interamente» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 405 *Anm.*, p. 405; tr. it., p. 186).

¹⁰⁴ HEGEL G.W.F., *VPR I*, pp. 179-180; tr. it., pp. 227-228.

¹⁰⁵ «Nella sensazione [*Empfindung*] [...] un tale contenuto è una determinatezza del mio intero essere per sé, per quanto torpido sia in tale forma; esso è dunque posto come ciò che ho di *più propriamente mio*» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 400 *Anm.*, p. 397; tr. it., p. 160). Questo spiega anche perché comunemente si sono ritenuti *Empfindung* e *Gefühl* come le fonti della conoscenza, proprio nel senso del motto empiristico secondo cui tutto è nella *Empfindung*.

religione, così come all'eticità. Religione, diritto ed eticità devono, per essere reali, trovare posto nel cuore di un individuo, che è la sede propria del *Gefühl*¹⁰⁶. Quest'ultimo forma, quindi, una parte importante del lato soggettivo della religione, altrettanto necessario per Hegel del lato oggettivo, ossia il contenuto comune fuori del soggetto e che unifica una comunità¹⁰⁷.

Hegel non mette quindi in dubbio che il *Gefühl* sia legittimamente parte della religione né la sua polemica si rivolge contro il *Gefühl tout court*, tuttavia ne riconosce l'insufficienza. Il *Gefühl* ha bisogno di essere formato (*gebildet*) e, come scrive Gabriel Amengual, «die Bildung erfolgt erst durch den Inhalt der Religion, so wie auch das sittliche durch die sittlichen Grundsätze»¹⁰⁸ – aspetto che invece trascurano tutti quei filosofi e teologi che fanno del *Gefühl* il criterio dell'etica, del bene e della religione. Potremmo, quindi, dire che il *Gefühl* è condizione necessaria ma non sufficiente, perché lascia aperta la questione della legittimità del suo contenuto. Avere una religione nel cuore non determina, infatti, la verità o meno di quella religione. Anzi, riportare la religione al *Gefühl* naturale e al cuore significa affidare all'arbitrio del soggetto la decisione su cosa sia bene e cosa male, vero o giusto. Per prendere una tale decisione dobbiamo invece «andare alla ricerca di motivi determinanti diversi dal sentimento [*Gefühl*]]»¹⁰⁹. Una simile questione concerne l'ambito delle ragioni, «e queste si trovano essenzialmente solo nel pensiero»¹¹⁰. Finché il pensiero viene escluso a priori dal contenuto, è impossibile giungere a una sua legittimazione.

Secondo Hegel, quindi, il tentativo di Schleiermacher di contrapporre alla lacerazione operata da Kant, tra la dimensione affettivo-pulsionale e quella razionale del soggetto, la totalità indistinta di un *Fühlen* immediato non conduce a una riforma del

¹⁰⁶ HEGEL G.W.F., *Vorwort*, p. 138; tr. it., p. 64: «La religione, come il dovere ed il diritto, diverranno e dovranno divenire anche un oggetto del sentimento [*Gefühl*] ed entrare nel cuore [*Herz*], così come la libertà discende nel sentimento e sorge nell'uomo un sentimento di libertà».

¹⁰⁷ Per una valorizzazione di questo aspetto in funzione della definizione dell'individualità pratica cfr. RÓZSA E., «Glaube im Gefühl». *Hegels Auffassung der subjektiven Religiosität in Bezug auf die Selbstdeutung und Selbstbestimmung des modernen Individuums*, in: H. Nagl-Docekal, W. Kaltenbacher, L. Nagl (hrsg. von), *Viele Religionen – eine Vernunft? Ein Disput zu Hegel*, Wien/Berlin, Böhlau Verlag/Akademie Verlag, 2008, pp. 134-153.

¹⁰⁸ AMENGUAL G., *Das Gefühl in der Religion*, in: «Hegel-Jahrbuch», 2015, pp. 61-65, qui p. 164. Spiega Hegel che «sensazione formata, verace [*gebildete, wahrhafte Empfindung*], è quella di uno spirito formato, che si è conquistata la coscienza delle differenze determinate, dei rapporti essenziali, delle vere determinazioni ecc.; e nel quale è questo materiale riveduto e corretto ad entrare nel sentimento [*Gefühl*], ad ottenere cioè questa forma» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 447 *Anm.*, pp. 443-444; tr. it., p. 299).

¹⁰⁹ HEGEL G.W.F., *VPR I*, p. 290; tr. it., p. 332.

¹¹⁰ HEGEL G.W.F., *VPR I*, p. 298; tr. it., p. 340.

kantismo, ma alla riproposizione di una separazione forzata tra *Gefühl* e razionalità. Una contrapposizione che, come ho cercato di mostrare nel corso di questo lavoro, non ha motivo di sussistere secondo Hegel, non solo perché già nel *praktisches Gefühl* possiamo rinvenire contenuti universali che hanno come «fonte lo spirito pensante»¹¹¹, ma anche perché la stessa razionalità della volontà, per compiersi, necessita della spinta di *Neigungen* e *Leidenschaften*.

Come già sottolineato più volte, per quanto Hegel insista sul fatto che la volontà naturale debba essere liberata dalla soggettività particolaristica e dall'accidentalità che la caratterizzano, questa liberazione non deve tradursi in un annullamento delle istanze avanzate da essa, ma in un loro appagamento regolato dalla ragione, poiché senza soddisfacimento la volontà resterebbe, per usare le parole di Bonito Oliva, «in un insolubile stato d'impotenza»¹¹².

In Hegel, quindi, l'elevazione all'universale deve passare attraverso l'appagamento della volontà naturale, diversamente da quanto sostenuto da Kant, per il quale l'uscita dall'egoismo è la capacità di aprirsi all'universale, purificando la volontà da qualsiasi particolarità che può corromperne la purezza¹¹³. Spiega infatti lo stesso Hegel a lezione che, «in quanto ho conseguito quanto ho voluto, ne ricavo un *piacere* [*Genuß*]]; sarebbe infatti una «follia», credere che in ciò che «l'uomo porta a termine non vi debba essere alcuna soddisfazione [*Befriedigung*], alcun piacere [*Genuß*]. Io ho reso la mia esistenza adeguata all'interna determinazione, al mio impulso [*Trieb*]. L'uomo nella vita ha da badare ad appagare se stesso, a realizzare un *vero scopo* e ad appagarsi in ciò che ha fatto»¹¹⁴. Riconoscendo, nel determinarsi pratico della volontà,

¹¹¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 471 *Anm.*, p. 468; tr. it., p. 341.

¹¹² BONITO OLIVA R., *La «magia dello spirito»*, cit., p. 361.

¹¹³ Un misconoscimento delle istanze avanzate dalla sfera naturale del volere conduce, secondo Hegel, il soggetto unicamente a un'universalità che, sin dagli anni giovanili, definisce una «universalità morta, perché è opposta al singolo» (HEGEL G.W.F., *TJ*, p. 390; tr. it., p. 541), un'universalità in cui non si realizza un'effettiva unificazione dei due termini, ma che li tiene assieme unicamente mediante un rapporto di dominio e di subordinazione.

¹¹⁴ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 254; tr. it., p. 337. Il soggetto, scrive Hegel, non solo ha «il diritto che la particolarità del contenuto dell'azione, secondo la materia, non sia per lui qualcosa di esteriore, ma sia la particolarità propria del soggetto, che comprende in sé i suoi bisogni, interessi e scopi» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 505, p. 490-491; tr. it., pp. 363-364), ma ha, come «particolarità del soggetto» il «diritto [...] di trovarsi appagato» (HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 124 *Anm.*, p. 110; tr. it., p. 114). In questo appagamento consiste «il diritto della *libertà soggettiva*», diritto che costituisce «il punto critico e centrale della differenza tra l'*antichità* e l'*età moderna*» (HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 124 *Anm.*, p. 110; tr. it., p. 114). Unicamente con l'emergere dell'individuo moderno, libero, nasce anche la necessità di un appagamento soggettivo, che era assente nella *πόλις*, dove i singoli vivevano nello e per lo Stato senza conoscere la

il diritto del soggetto a trovare un appagamento, Hegel sottolinea l'importanza di una continuità tra la dimensione naturale e quella razionale dello spirito, conscio che la concezione del volere da lui avanzata è ardua da comprendere per chi resta irretito entro una prospettiva intellettualistica e per chi considera il soggetto umano adottando il punto di vista della psicologia delle facoltà. Ed è questa la ragione per cui Hegel, nelle pagine enciclopediche, connette la possibilità di cogliere l'autentica essenza della volontà – nella molteplicità dei suoi aspetti sensibili, pulsionali, passionali e intellettuali – proprio al superamento della prospettiva psicologia a lui contemporanea. L'intelletto (*Verstand*), scrive infatti, deve «liberarsi dalla separazione, da lui stabilita in modo alquanto arbitrario, tra le facoltà dell'anima – il sentimento [*Gefühl*] e lo spirito pensante – giungendo a rappresentarsi nell'uomo soltanto una ragione [*Vernunft*] nel sentimento [*Gefühl*], nella volontà e nel pensiero»¹¹⁵.

Soltanto una psicologia autenticamente filosofica è in grado, secondo Hegel, di cogliere quest'unica ragione che si dispiega, a livelli e gradi diversi, nel divenire dello spirito pratico e lo costituisce. Dinanzi alla lacerazione che gli approcci della psicologia razionale e di quella empirica inevitabilmente causano all'interno del soggetto, Hegel cerca di mostrare come la volontà possa darsi solo a seguito dell'armonizzazione di molteplici e differenti spinte che, in quanto tali, possono essere anche contrapposte ma non per questo necessariamente conflittuali. Inoltre, se è vero che nella dottrina psicologica della volontà prospettata da Hegel possiamo scorgere un primato accordato alla dimensione razionale, entro cui la volontà conquista una compiuta libertà, altrettanto vero è che questo primato non si istituisce a discapito della *Gefühlssphäre* ma, come leggiamo nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, proprio a partire dal riconoscimento che «gli impulsi [*Triebe*], i desideri [*Begierden*], le inclinazioni [*Neigungen*]» costituiscono un contenuto che «deriva, per vero, dalla razionalità del volere»¹¹⁶.

dimensione della realizzazione soggettiva, privata.

¹¹⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 471 *Anm.*, p. 468; tr. it., p. 341. Similmente nel *De Anima* Aristotele insiste sul fatto che le parti dell'anima non sono separabili ma è la medesima anima che sente, desidera, vuole e conosce (ARISTOTELE, *L'anima*, cit., I, 5, 411 a, 27-30, p. 109).

¹¹⁶ HEGEL G.W.F., *GPhR*, § 11, p. 36; tr. it., p. 35 (tr. mod.).

6. LE PATOLOGIE DELLO SPIRITO

6.1. MALATTIE MAGNETICHE E “SAPERE IMMEDIATO” DELLA *FÜHLENDE SEELE*

La critica hegeliana nei confronti del ricorso “romantico” all’immediatezza del *Gefühl*, a scapito della determinatezza mediata del pensiero concettuale e della riflessione, non deve essere interpretata come un misconoscimento del ruolo e dell’importanza del *Gefühl*, della soggettività e dell’immediatezza nel pensiero. Essa esprime piuttosto la preoccupazione che al rifugiarsi nel *Gefühl* come unica fonte del bene, del vero e di Dio, consegua una riproposizione della scissione – che, come abbiamo visto, anche Schleiermacher critica a Kant – tra la dimensione naturale-sentimentale e quella morale del soggetto. A questo si aggiunge, inoltre, il rischio che il soggetto resti irretito in quello che Paul Redding definisce «an inaccessibly private subjective realm»¹, ossia il *Gefühlsleben*, senza più riuscire a riemergere da questo “fondo oscuro”². Se Hegel riconosce, infatti, in quest’ultimo il terreno in cui la vita spirituale affonda le proprie radici, è anche vero che egli vi scorge, qualora l’uomo vi si arresti, il luogo germinale della patologia mentale.

Nell’*Enzyklopädie*, come mostrato nel precedente capitolo, Hegel s’interroga sulle contraddizioni e i limiti del ricorso al sapere immediato, quale terza posizione del pensiero rispetto all’oggettività, entro la sezione dedicata al “Concetto preliminare” della *Wissenschaft der Logik*. Nei §§ 61-78 egli evidenzia come, all’interno di questo dispositivo di pensiero, il ricorso al cuore, al *Gefühl* e, più generalmente, a quello che si dà nella coscienza come un’immediata certezza soggettiva, rende superflua, o comunque secondaria, la funzione della riflessione e della conoscenza per il determinarsi della volontà. In questo modo anche la presunta oggettività dei contenuti morali non proverrebbe dal pensiero ma si imporrebbe all’interno dell’individualità empirica della singola coscienza.

Se questo è senz’altro il luogo più celebre in cui Hegel riflette sul sapere immediato, è mia intenzione riportare l’attenzione sul fatto che, anche all’interno delle pagine antropologiche, Hegel discute le diverse forme di sapere immediato – definito

¹ REDDING P., *The Logic of Affect*, cit., p. 131.

² Cfr. in proposito il capitolo 2.1. intitolato *La fühlende Seele*.

anche «sapere del sentimento [*fühlendes Wissen*]]»³ – che appartengono allo stato sonnambulico provocato mediante il magnetismo animale.

Con ciò ci si riferisce, all'epoca di Hegel, alla teoria e alla pratica terapeutica elaborata dal medico tedesco Franz Anton Mesmer (1734-1815) fra gli anni Settanta e Ottanta del XVIII secolo, che prendono spunto dall'interesse diffuso nella seconda metà del Settecento per i fenomeni elettrici e magnetici. Questo termine – definito “ipnotismo” nel 1841 dal medico scozzese James Braid (1795-1860) – trae la propria origine, come spiega Hegel, «dal fatto che *Mesmer* ha cominciato a suscitare lo stato magnetico con dei *magneti*. In seguito si è conservata quella denominazione, perché anche nel *magnetismo animale* si verifica una relazione reciproca immediata di due esistenze, come nel magnetismo *inorganico*»⁴. In sintesi Mesmer ipotizza che esista una forza, intesa nei termini di un sottile “fluido magnetico”, che pervaderebbe tutto l'universo e che, in quanto tale, condizionerebbe la costituzione specifica dei vari corpi, formando anche un mezzo di connessione tra l'uomo e la terra, tra i corpi celesti e tra uomo e uomo. Egli individua la causa delle malattie negli squilibri della circolazione di tale fluido magnetico attraverso il corpo umano, e fonda quindi la terapia sul ripristino di questa circolazione, servendosi anche dei magneti che vengono passati sul corpo del paziente, nella convinzione che conferiscano al fluido magnetico una direzione di scorrimento⁵.

³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 Z., p. 1018; tr. it., p. 200.

⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 Z., p. 1027; tr. it., pp. 208-209.

⁵ Mesmer espone le linee principali della propria dottrina nelle *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal*, Paris, Didot, 1779 (il testo viene pubblicato in Germania nel 1781 con il titolo *Abhandlung über die Entdeckung des thierischen Magnetismus*). Di Mesmer ricordo ancora *Précis historique des faits relatifs au Magnétisme-animal jusques en Avril 1781*, Londres, [s.n.], 1781 e il compendio della sua dottrina intitolato *Aphorismes de M. Mesmer dictés à l'assemblée de ses élèves...en 344 paragraphes*, Paris, Quinquet, 1785. Il magnetismo, che viene a occupare fortemente la riflessione medica e antropologica, in Germania viene integrato nel dibattito filosofico, mentre in Francia assume rilievo pratico. Su questi temi cfr. ZILBOORG G., HENRY G.W., *Storia della psichiatria*, tr. it. di M. Edwards, Milano, Feltrinelli, 1963; ELLENBERGER H.F., *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, tr. it. di F. Mazzone, Torino, Bollati Boringhieri, 1972; TRAETTA L., *La forza che guarisce. Franz Anton Mesmer e la storia del magnetismo animale*, Bari, Edipuglia, 2007 e BELHOSTE B., EDELMAN N. (eds.), *Mesmer et mesmérismes. Le magnétisme animal en contexte*, Montreuil, Omniscience, 2015. Ulteriori contributi che hanno gettato un po' di luce sui diversi periodi della vita di Mesmer sono: MILT B., *Franz Anton Mesmer und seine Beziehung zur Schweiz: Magie und Heilkunde zu Lavaters Zeit*, in: «Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich», 38, 1, 1953, pp. 1-139; WOLTERS G. (Hrsg.), *Franz Anton Mesmer und der Mesmerismus: Wissenschaft, Scharlatanerie, Poesie*, Konstanz, Universitätsverlag Konstanz, 1988; COSMACINI G., *Ciarlataneria e medicina. Cure, maschere, ciarle*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1998.

Quando analizza le patologie della *fühlende Seele*, Hegel si confronta, quindi, con delle forme di analisi pseudoscientifiche che, in quegli anni, sono impegnate a sondare i meandri più oscuri della psiche umana⁶. Come leggiamo nella trascrizione di Griesheim delle *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* del 1825,

was wir vor uns haben ist die Gefühlswelt, die fühlende Seele als eine trübe Welt in sich selbst, es ist noch nicht die offene Welt der Verstandes, sondern die wo das Fühlen des Subjekts noch identisch mit dem gesetzt ist, was sich als Äußerlichkeit bestimmt. In dieß Trübe fallen die wunderbaren Erscheinungen, das Magische der Seele, die unzusammenhängenden Bestimmungen die sich an der Seele hervorthun gegen die verständigen Gesetze, gegen die wache Natur des freien, besonnenen Menschen, es ist die Gespensterwelt des Gefühls⁷.

L'interesse hegeliano per quelli che possiamo definire “stati di coscienza alterati”⁸, che nemmeno all'epoca sono esenti dal «*Ruch der Scharlatanerie*»⁹, non si traduce però nel privilegiamento di un approccio magico al *Gefühlsleben*. In polemica con una tendenza diffusa in epoca romantica, secondo cui l'inconscio nelle diverse forme di sapere immediato consentirebbe l'accesso a forme superiori di sapienza, Hegel considera queste forme di sapere chiaroveggente come illusorie e ingannevoli, poiché lo stato

⁶ Su questi temi cfr. PETRY M.J., *Systematik und Pragmatik in Hegels Behandlung von animalischem Magnetismus und Verrücktheit*, in: *Psychologie und Anthropologie*, cit., pp. 250-268 e MAURER C., *Le illusioni della fühlende Seele. Forme di sapere immediato nella Philosophie des subjektiven Geistes di Hegel*, in: «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», 9, 1, 2016, pp. 106-121.

⁷ HEGEL G.W.F., *VPG (Gr)*, p. 153.

⁸ Cfr. MAGEE G.A., *Hegel on the Paranormal: Altered States of Consciousness in the Philosophy of Subjective Spirit*, in: «Aries», 8, 2008, pp. 21-36. Werner Hanses-Ketteler afferma che Hegel «entwickelt hier eigentlich alle psi-Phänomene», rimandando a quell'ambito di fenomeni che oggi è oggetto della parapsicologia (HANSES-KETTELER W., *Transrationale Denkfiguren bei Hegel. Über den Zusammenhang von Magie und Dialektik*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1990, p. 12). Problematico è però il fatto che l'autore estende, in Hegel, l'ambito del parapsicologico alla follia, non limitandolo ai soli fenomeni magnetici. Se consideriamo l'orizzonte fenomenico della contemporanea parapsicologia, come spiega Milan Ryzl, vediamo che questa distingue due gruppi di fenomeni: «1) La possibilità di ottenere informazioni circa il mondo esterno al di fuori dei normali canali sensoriali. Questa facoltà, oggi, è nota più comunemente col nome di Percezione Extra-Sensoriale (ESP). [...] 2) La possibilità di produrre effetti obiettivi constatabili sul mondo esterno, al di fuori della struttura di ogni influenza energetica nota» (RYZL M., *La parapsicologia. Fatti e prospettive*, tr. it. di J. Comin, Roma, Edizioni Mediterranee, 1988, p. 12). Le ESP vengono a loro volta differenziate in tre forme: «a) Chiaroveggenza o *paragnosia*, la capacità extrasensoriale di ottenere informazione circa fatti obiettivi del mondo esterno. b) *Telepatia* (trasmissione o “lettura” del pensiero), la capacità extrasensoriale di ottenere informazioni circa processi mentali ed esperienze soggettive di altre persone. c) *Proscopia*, o *precognizione*», ossia la capacità di «ottenere [...] con l'esclusione dei sensi conosciuti, nonché dei ragionamenti mentali [...] informazioni circa eventi futuri» (*ibid.*). Vedremo in seguito, nell'esposizione delle forme patologiche della *fühlende Seele*, che Hegel tratta fenomeni appartenenti a tutti e tre i gruppi delle ESP.

⁹ LUCAS H.-C., *Die “souveräne Undankbarkeit” des Geistes gegenüber der Natur. Logische Bestimmungen, Leiblichkeit, animalischer Magnetismus und Verrücktheit in Hegels „Anthropologie“*, in: *Psychologie und Anthropologie*, cit., pp. 269-296, qui p. 272.

magnetico è pur sempre uno stato patologico che implica un decadere dello spirito al di sotto della coscienza comune. Come spiega Hegel,

se la vita del sentimento [*Gefühlsleben*] è *forma e condizione* dell'uomo autocosciente, colto e lucido, essa costituisce una malattia nella quale l'individuo si rapporta *in modo non mediato* al contenuto concreto di se stesso, mentre la sua coscienza ponderata di sé e della connessione intellettuale del mondo formano uno stato differente da quello del sentimento¹⁰.

L'elemento patologico insito in questi 'fenomeni magici'¹¹ sta nel fatto che l'elemento animico, resosi indipendente dal potere della coscienza spirituale, s'impadronisce della funzione di quest'ultima, mentre il *Geist*, «perso il dominio sull'elemento animico che gli appartiene [...], ricade anch'esso nella forma dell'animico, rinunciando così al rapporto oggettivo [...] con la realtà effettiva del mondo, che è essenziale allo spirito sano»¹². Altrimenti detto, la malattia consegue a una riattivazione incontrollata di questo fondo oscuro che, quando viene a mancare l'intervento delle attività cognitive propriamente razionali, può prendere il sopravvento nella vita mentale del soggetto, travolgendo la coscienza e provocando il crollo dello spirito. Quando l'anima si dà, infatti, «la parvenza d'essere ciò che lo spirito è in verità», insorgono tutta una serie di stati, tra cui il sonnambulismo, la catalessi e la chiaroveggenza, che Hegel definisce patologici perché il processo dialettico dello spirito appare interrotto e quest'ultimo, che già si è innalzato a coscienza e intelletto, viene abbassato nello stato del *Fühlen* immediato.

Quando l'individuo sprofonda (*versinkt*) nel sonno magnetico¹³ o in simili stati patologici, perde la propria «coscienza ponderata di sé» che, nel contenuto di questo

¹⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406, p. 406; tr. it., p. 192.

¹¹ Magica è, secondo Hegel, quell'immediatezza della *fühlende Seele* in cui si configura un rapporto verso l'esterno o l'altro senza la mediazione di nessi coscienti e oggettivi. Dobbiamo però distinguere due forme in cui il rapporto magico si manifesta: la prima è la *soggettività formale* che corrisponde allo stato di salute della *fühlende Seele* e nel merito della quale non entro; la seconda è la *soggettività reale* che corrisponde al suo stato di malattia e che è qui oggetto d'indagine. Sull'interessamento di Hegel per la magia cfr. MAGEE G.A., *Hegel e la tradizione ermetica. Le radici "occulte" dell'idealismo contemporaneo*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2013.

¹² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 Z., pp. 1015-1016; tr. it., p. 197.

¹³ «Il primo effetto *universale* del magnetismo è lo *sprofondare* [*das Versinken*] della persona magnetizzata nello stato della sua *vita naturale involuta, indifferenziata*, vale a dire nel *sonno*. Il sopraggiungere del sonno segna l'inizio dello stato magnetico» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 Z., p. 1030; tr. it., p. 212). *Versinken*, *versenken* e *herabsinken* sono verbi molto usati da Hegel in questi paragrafi, e possono essere tradotti con "sprofondare" o "ricadere". Ricordo che è Armand-Marie-Jacques de Chastenet, marchese di Puységur (1751-1825) e discepolo di Mesmer, che nel 1785 scopre il "sonno

Fühlen, mantiene «l'elemento formale del suo essere per sé, un *formale* intuire e sapere, che però non procede fino al giudizio della coscienza» e s'immerge in un «proprio mondo»¹⁴. Ciò fa sì che nel sonnambulismo entri «nella coscienza soltanto la cerchia del mondo individualmente determinato, degli interessi particolari e dei rapporti limitati»¹⁵, ossia quella totalità immanente all'essere concreto dell'individuo che Hegel chiama il suo *Genius*.

Con questo termine Hegel intende «la *particolarità* dell'uomo che in ogni situazione e condizione in cui questo si trova, decide del suo agire e del suo destino». Ciascun individuo è «qualcosa di *duplice*» in se stesso: ciò che sa di essere secondo la sua «vita *esterna*» e ciò che è nel suo «*intimo*»¹⁶. Questo *Genius* determina a tal punto anche la «coscienza desta, intelligente», che nei suoi confronti essa si comporta in modo passivo, «paragonabile alla dipendenza del feto dall'anima della madre». In questo primo grado di sviluppo della *fühlende Seele* la coscienza ordinata e l'elemento immediato del *Gefühl* possono «esistere *frammischandosi tra loro*»¹⁷; qualora invece tra di essi dovesse emergere una contraddizione avremmo la follia, come vedremo meglio in seguito.

Anticipo sin d'ora che il folle, benché possa stare sotto il potere di un altro, come nel caso del magnetismo, non è un soggetto totalmente passivo poiché, in quanto soggetto razionale, ha in sé il proprio genio. È infatti il «cattivo genio» che nella follia diviene dominante, in contraddizione con «l'elemento migliore e intellettuale» presente nell'uomo, «in modo che questo è dissesto e rovina dello spirito in se stesso»¹⁸. La follia è quindi, in contrapposizione con la concezione romantica che la attribuiva al

magnetico», uno «strano sonno» in cui il paziente pare essere più vigile di quanto non lo sia in stato di veglia: mostra un'intelligenza più vivace che nelle normali condizioni e parla a voce alta rispondendo anche alle domande che gli vengono poste. È inoltre in grado, una volta calato in tale stato, di diagnosticare le malattie da cui è affetto, prevederne il corso e prescriverne le cure. Quando il paziente si ridesta dal sonno, non ne conserva più il ricordo. Il sonnambulismo, «realtà accessoria» emersa quasi casualmente dalle pratiche curative, avrebbe per un verso garantito al magnetismo animale la sopravvivenza entro la storia della scienza ma, contemporaneamente, segnato la sua fine. Puységur conferisce infatti una prima sistematizzazione scientifica al magnetismo, sottraendolo all'aurea di superstizione che aveva caratterizzato la sua iniziale diffusione con Mesmer (cfr. DE CHASTENET DE PUYSEGUR A.M.J., *Du magnétisme animal, considéré dans ses rapports avec diverses branches de la physique générale*, Paris, Cellot, 1809 e ID., *Mémoires pour servir à l'histoire et l'établissement du Magnétisme animal*, Paris, Dentu, 1820).

¹⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 *Anm.*, p. 408; tr. it., p. 194.

¹⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 *Anm.*, p. 407; tr. it., p. 193.

¹⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 405 *Z.*, p. 1014; tr. it., p. 191.

¹⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 405 *Z.*, p. 1010; tr. it., p. 187.

¹⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 *Anm.*, pp. 413-414; tr. it., p. 219.

genio artistico, lo “sconvolgimento” (*Verrücktheit*) del genio poiché, anche se in modo aberrante, il soggetto è pienamente consapevole di sé. Il *Genius* quindi, diversamente dallo *Genie*, non è il genio romantico della creazione artistica, bensì il genio inteso come *genius loci*, come elemento che, inconsciamente, determina la coscienza e può quindi applicarsi all’atmosfera d’una località, ai numi tutelari, al demone cartesiano¹⁹.

Tornando al sonno magnetico, ricordo brevemente che già nel § 398 Hegel tematizza la differenza che intercorre tra sonno e veglia come stati naturali, e la connette con la distinzione interna all’organismo umano tra il suo «rimanere in se stesso» e il suo «essere rivolto verso altro», tra «vita organica» e «vita animale»²⁰, differenziazione, questa, che egli desume dagli studi di M.F.X. Bichat²¹. L’importanza di tale differenziazione risiede nel fatto che essa consente di interpretare i fenomeni patologici dell’anima dormiente e, in particolare, il sonnambulismo. Hegel ricorda che nella “vita organica” Bichat

comprende il sistema riproduttivo; la digestione, la circolazione del sangue, la traspirazione, il respiro. Questa vita prosegue nel sonno; non finisce che con la morte. Il contrario avviene per la vita animale, alla quale secondo Bichat appartiene il sistema della sensibilità [*Sensibilität*] e dell’irritabilità [*Irritabilität*], l’attività dei nervi e dei muscoli: questo orientamento sia teoretico sia pratico verso l’esterno non cessa che con il sonno²².

Basandosi su questa distinzione interna all’organismo, Hegel manifesta la convinzione che sia prerogativa dell’organismo sano che la sua vita animale, durante il sonno, non abbia più «alcun rapporto con l’esteriorità particolarizzata», ossia si ritragga da una relazione attiva con il mondo; se invece «l’uomo, nel sonno, è attivo verso l’esterno», e compie quindi dormendo ciò che sarebbe normale compiere in stato di veglia, «ciò significa che è malato. È quanto si verifica nei sonnambuli»²³. Nel sonnambulismo la vita animale interferisce nel sonno, causando un vero e proprio confondersi degli stati di veglia e di sonno, motivo per cui, l’uomo in preda a tale stato si muove con la massima sicurezza, per quanto il senso della vista sia paralizzato e l’occhio si trovi in stato catalettico.

¹⁹ Cfr. PETRY M.J., *Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit*, cit., vol. II, p. 496.

²⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 398 Z., p. 984; tr. it., p. 154.

²¹ Su M.F.X. Bichat cfr. la nota 112 alle pp. 42-43.

²² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 398 Z., p. 984; tr. it., p. 154.

²³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 398 Z., p. 984; tr. it., p. 154.

Il restare irretito nel *Gefühlsleben* non preclude al soggetto la possibilità di entrare in contatto con il mondo, ma implica una forma di rapporto immediata, patologicamente soggettiva, ancora vincolata a una condizione naturale. Di conseguenza, il soggetto che versa in questo stato, vede e sa immediatamente, nell'immanenza del *Gefühl*, il medesimo contenuto che come realtà intellettuale è oggettivo per la coscienza sana. Questa intuizione viene da Hegel chiamata chiaroveggenza. L'uomo può, infatti, "sapere" il mondo in due modi differenti:

La coscienza oggettiva sa il mondo come un'oggettività esterna, [...] ma in tutti i suoi punti *connessa da vincoli necessari*, senza contenere in sé nulla di non mediato; e si rapporta ad esso in maniera rispondente, cioè altrettanto [...] *mediata e necessaria*. Essa non può pertanto entrare in rapporto con una forma *determinata* dell'oggettività esterna se non per mezzo di un organo di senso *determinato* [...]. Il sentimento [*Gefühl*], ossia il modo *soggettivo* di sapere, può invece fare del tutto o perlomeno in parte a meno delle mediazioni e condizioni indispensabili al sapere oggettivo; ad esempio percepire immediatamente il visibile, senza l'aiuto degli occhi e senza la mediazione della luce²⁴.

Questo significa, per riprendere un esempio fatto da Hegel a lezione, che quando un soggetto è sprofondato in uno stato catalettico in cui il sogno si esprime con la deambulazione «dando origine ad altre azioni, a fondamento delle quali si trova un sentimento [*Gefühl*] [...] della situazione degli oggetti circostanti»²⁵, egli è capace di "sentire" un determinato oggetto senza la mediazione del senso specifico al quale questo si rapporta.

È importante precisare che, secondo Hegel, la specificità degli stati magnetici va compresa in relazione alla malattia fisica poiché, «nello svincolarsi dell'animico dallo spirito, la corporeità, necessaria al secondo come al primo in vista dell'esistenza empirica, si sdoppia in questi due aspetti divergenti, trasformandosi essa stessa in qualcosa [...] di malato»²⁶. Conformemente a questa corrispondenza, all'assopimento della coscienza consegue che la vista si spegne e viene sostituita da un "senso comune" (*Gemeinsinn*) attivo nell'epigastro (*Magengrube*)²⁷ o dal senso del tatto, che tuttavia

²⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 Z., p. 1017; tr. it., pp. 198-199.

²⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 Z., p. 1018; tr. it., p. 200.

²⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 Z., p. 1016; tr. it., p. 198.

²⁷ Questo *Gemeinsinn* richiama alla mente il «sensorio comune a tutti i sensori [τὸ πάντων τῶν αἰσθητηρίων κοινὸν αἰσθητήριον]», ossia quell'organo, postulato da Aristotele e da lui localizzato nel cuore, che unifica e insieme distingue i dati forniti dai vari sensi, permettendo in tal modo la conoscenza sensitiva (ARISTOTELE, *La giovinezza e la vecchiaia. La respirazione. La vita e la morte*, in: A.L.

non sempre guidano correttamente le azioni dei sonnambuli, che possono essere ingannati dai loro sensi, credendo ad esempio di stare in sella a un cavallo, mentre in realtà siedono su un letto.

Anche le visioni sono da Hegel considerate forme di sapere immediato caratteristiche degli stati magnetici. Bisogna però distinguere tra visioni “soggettive”, che si verificano quando il soggetto versa in uno stato patologico di natura fisica (per esempio un accesso di febbre) e che possiamo chiamare “allucinazioni”, e visioni “reali”. Tra questi ultimi fenomeni un certo interesse suscitano, in Hegel, il sapere di avvenimenti esterni al soggetto, che egli adduce a conferma della *Überzeitlichkeit* e *Unräumlichkeit* dell’anima. Argomenta infatti che «l’esistenza di ciò che è esterno è legata allo *spazio* e al *tempo*, e la nostra *coscienza abituale* è mediata da queste due forme di exteriorità reciproca»; lo spazio appartiene tuttavia alla natura esterna e non all’anima, la quale si pone al di qua della distinzione tra soggettivo e oggettivo. Quando la natura esterna viene appresa dall’anima, cessa di essere spaziale, perché viene trasformata dall’idealità dell’anima: «Se, dunque, la libera coscienza intellettuale ricade nella forma dell’anima che è solo sentimento [*bloß fühlende Seele*], il soggetto non è più legato allo spazio»²⁸. Similmente, nel rispondere alla domanda se l’uomo possa conoscere il futuro, Hegel sostiene che ciò è impossibile, perché solo l’esistente può divenire oggetto della coscienza intellettuale. Questo non esclude che lo spirito umano possa innalzarsi oltre ciò che è sensibile e presente, tuttavia «l’elevazione assoluta al di sopra di un tale sapere si realizza soltanto nella conoscenza concettuale dell’eterno», ossia del logico, della natura e dello spirito quali figure dell’idea. Nello stato magnetico si verifica, invece, unicamente un innalzamento condizionato sul sapere di ciò che è immediatamente presente, perché «la prescienza che si manifesta in questo stato si

Carbone (a cura di), *L’anima e il corpo*. Parva Naturalia, Milano, Bompiani, 2002, pp. 227-291, qui 469 a, 12, p. 235. Cfr. anche ID., *Il sonno e la veglia*, in: *L’anima e il corpo*. Parva Naturalia, cit., pp. 153-175, qui 455 a, 15 ss., p. 159 ss.). Similmente, nella *Psychologie* di Eschenmayer (1817) leggiamo: «Die beobachtungen geben an, daß nicht nur der Sinn des Gesichts, sondern auch des Gehörs und Geschmacks in der Magengrube versammelt waren, dagegen aus dem Kopfe sich gänzlich verschwunden zeigten. Alle diese Personen lesene ine auf den Magen gehaltene Schrift, versiegelte Briefe und zugemachte Bücher, sie hören durch eine Menge Verbindungsglieder hindurch auch die leisesten Worte, sie schmecken die an die Magengrube gehaltene Speisen, nur mußten sie in nich isolierenden Gefässen sein» (ESCHENMAYER C.A., *Psychologie*, cit., § 269, p. 239).

²⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 Z., p. 1022; tr. it., p. 203.

rapporta esclusivamente alla cerchia *singolare* dell'esistenza del chiaroveggente»: questo il motivo per cui questo sapere va incontro a «un'infinità di illusioni»²⁹.

Possiamo definire i fenomeni appena descritti come “stati naturali immediati” quando insorgono negli individui a causa di una malattia fisica o in virtù di una loro predisposizione particolare. Costituiscono invece il magnetismo animale propriamente detto quando, come nel caso degli esperimenti mesmeriani, vengono provocati intenzionalmente. La frattura tra l'animico e lo spirituale infatti, «può essere portata in me all'*esistenza* [...] in modo artificiale» e, «come lo stato magnetico *spontaneo sbocca* nella dipendenza da una *forza estranea*, così anche, per converso, l'inizio può essere provocato da una *potenza esterna*»³⁰. Il ruolo di forza esterna che produce il sonnambulismo magnetico in un soggetto può essere ricoperto o da un «*altro soggetto*», il magnetizzatore, oppure da «*farmaci* [...] ma anche l'acqua e il metallo sono in grado di esercitare un tale potere»³¹.

Questi fenomeni non sono però diversi dagli “stati naturali immediati”, motivo per cui, anche ciò che si contempla nella chiaroveggenza intenzionalmente provocata è oscuro e necessita di un'interpretazione da parte dei chiaroveggenti, che spesso «falliscono completamente» e rendono necessaria un'ulteriore interpretazione da parte del magnetizzatore, «di modo che il risultato finale della visione magnetica consiste per lo più in una varia mescolanza di vero e falso»³² ed è quindi «fonte di molte illusioni»³³. Hegel non misconosce la realtà dei fenomeni magnetici; si mostra anzi convinto che, se un soggetto si lascia alle spalle intelletto e individualità, è in grado di perdersi in una primordiale unità con tutte le cose e attingere a linee di collegamento di cui, nello stato cosciente, non sarebbe consapevole. Ciò non toglie però che egli rifiuti di spiegare tali fenomeni ricorrendo a presunti poteri paranormali della mente, riconducendoli, invece, alla natura della *fühlende Seele* e alle sue alterazioni.

Benchè lasci trapelare, nell'attenzione che riserva a questi fenomeni, una sensibilità simile a quella dei romantici, questa è sorretta da una finalità assai diversa: criticando, infatti, un romanticismo che pretende di trovare in ciò che è *bewußtlos* più

²⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 Z., pp. 1023 u. 1024; tr. it., p. 205.

³⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 Z., p. 1028; tr. it., p. 209.

³¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 Z., p. 1028; tr. it., p. 210.

³² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 Z., p. 1032; tr. it., p. 214.

³³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 *Anm.*, p. 410; tr. it., p. 196.

sapere che non nella ragione desta, Hegel si propone di svelare gli inganni in cui può essere irretito colui che dal *Gefühlsleben*, solo apparentemente più fedele all'interiorità degli individui, si attende supreme forme di conoscenza. È infatti errato, secondo Hegel, considerare le visioni proprie di questi stati come «un'elevazione dello spirito» che spalanca alla possibilità di «conoscenze *universali*»³⁴: concetti filosofici e conoscenze scientifiche esigono «il pensiero sviluppato in coscienza libera»³⁵. La chiaroveggenza infatti, «dato che il contenuto, nella sua torbidezza, non è esposto come connessione intellettuale, è *alla mercé dell'accidentalità* del sentimento [*Fühlen*] e dell'immaginazione [...]». Non è pertanto possibile decidere se siano più le cose in cui i chiaroveggenti vedono giusto, o quelle in cui s'ingannano»³⁶.

6.1.1. IL “FONDO OSCURO” DELL'ANIMO UMANO

Possiamo sicuramente ricondurre l'interesse per questi “stati di coscienza alterati” alla sensibilità, che Hegel mostra sin da giovane, per quel “fondo oscuro” a partire dal quale viene a costituirsi la coscienza umana. Il *Manuskript zur Psychologie und Transzendentalphilosophie* (1794), in cui rielabora gli appunti presi durante un corso di psicologia empirica tenuto da Johann Friedrich Flatt (1759-1821) a Tübingen, testimonia che fenomeni quali il sonno, i sogni, il sonnambulismo, la pazzia, le preveggenze e i presentimenti, le visioni, l'esaltazione e l'entusiasmo, suscitano l'interesse di Hegel già a Berna³⁷. In queste pagine sono citati anche Haller, a proposito

³⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 *Anm.*, p. 409; tr. it., pp. 194-195. Hegel afferma che «il rapporto generale della *profezia* con il sapere della coscienza lucida» è stato compreso meglio da Platone che non dai moderni, i quali hanno addotto «la concezione platonica dell'*entusiasmo* come autorevole conferma della loro fede nell'elevatezza delle rivelazioni della visione dei sonnambuli». Platone avrebbe infatti inteso subordinare alla coscienza razionale la parte irrazionale quando, nel *Timeo*, scrisse che la *μαντεία* fu dal dio conferita al fegato, affinché anche la parte irrazionale dell'anima (*ἄλογιστικόν*) potesse partecipare della verità (cfr. PLATONE, *Timeo*, in: *Dialoghi politici*, tr. it. a cura di F. Adorno, vol. I, Torino, Utet, 1988, XXXII, 71 a-72 d, pp. 806-808). Conferma di ciò sarebbe, scrive Hegel citando Platone, che «nessun uomo lucido e ponderato diventa partecipe di una vera visione, a meno che sia incatenato nel sonno dell'intelletto, oppure fuori di sé per una *malattia* o per entusiasmo» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 *Anm.*, p. 409; tr. it., p. 195; cfr. Platone, *Timeo*, cit., 71 e, p. 807).

³⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 *Anm.*, p. 407; tr. it., p. 193.

³⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 *Anm.*, p. 409; tr. it., p. 194.

³⁷ Cfr. HEGEL G.W.F., *MPT*, pp. 179-184; tr. it., pp. 284-289. Si tratta di tematiche che confluiranno nei §§ 406-408 dell'*Enzyklopädie* del 1830.

della distinzione tra sonno e veglia³⁸, a motivo degli studi da lui effettuati sulle caratteristiche fisiologiche del sonno, e il suo maestro Boerhaave, che viene ricordato da Hegel in riferimento ai sogni e, precisamente, quando dopo aver elencato le loro possibili cause e le eventuali conseguenze sia spirituali sia fisiche, si concentra sulla possibilità di condizionare l'attività relativa ai sogni partendo da «un certo comportamento del corpo nello stato di veglia»³⁹. Una certa attenzione viene accordata al fenomeno del sonnambulismo che viene studiato da Hegel, sulla scorta di Flatt, in riferimento continuo agli studi di carattere fisiologico sui nervi, sul cervello e sui muscoli, indagando anche cosa possa causare il movimento corporeo in uno stato diverso da quello della veglia. Non a caso al sonnambulismo segue la trattazione della pazzia poiché, come rivela lo stesso Flatt, tale stato viene a quel tempo considerato una malattia, che può sfociare nell'epilessia o addirittura nella pazzia.

Hegel si avvicina però al fenomeno del magnetismo, studiandolo inizialmente come fenomeno fisico, soprattutto durante il periodo jenese quando, anche grazie alla collaborazione con Schelling⁴⁰, inizia a confrontarsi con la scienza romantica. Sin dagli abbozzi jenesi e poi sempre più diffusamente nelle esposizioni enciclopediche norimberghesi, Hegel colloca, infatti, la trattazione del magnetismo entro la sua *Naturphilosophie*⁴¹.

³⁸ Su Haller cfr. la nota 116 a p. 44. Tali riflessioni sullo stato di sonno e di veglia verranno riprese da Hegel nei §§ 398-399 dell'*Enzyklopädie*.

³⁹ HEGEL G.W.F., *MPT*, p. 181; tr. it., p. 285. Su Boerhaave cfr. la nota 116 a p. 44.

⁴⁰ Schelling, prendendo spunto dagli studi sull'elettricità e sul magnetismo effettuati in Germania da Alexander von Humboldt (1769-1859) e da Johann Wilhelm Ritter (1776-1816) teorizza, nel suo *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (1798), l'esistenza di un'unica forza vitale che cogliamo sempre nei termini di una polarità presente in tutte le potenze della natura. Questa polarità magnetica è, quindi, un principio esplicativo dei fenomeni naturali. È sempre Schelling che, nel 1807, informa Hegel sugli sviluppi della teoria del magnetismo animale, invitandolo alla lettura di due articoli pubblicati sul tema dal fratello minore Karl Eberhard (1783-1854), medico e amico di Hegel (cfr. HEGEL G.W.F., *BfI*, pp. 157-159; tr. it., vol. I, pp. 272-274). Gli articoli di Karl Schelling a cui si allude sono: SCHELLING K.E., *Ideen und Erfahrungen über den thierischen Magnetismus*, in: «Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft», 2, 1807, pp. 3-46 e ID., *Weitere Betrachtungen über den thierischen Magnetismus, und die Mittel ihn näher zu erforschen*, in: «Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft», 2, 1807, pp. 158-190). Karl prende inoltre in cura la sorella di Hegel, malata di isteria, e non è da escludere che abbia cercato di curarla con una terapia magnetica (cfr. BERTHOLD-BOND D., *Hegel's Theory of Madness*, Albany (NY), SUNY Press, 1995, p. 13).

⁴¹ Il magnetismo, inteso quale «dirimersi del punto unitario individuale nell'opposizione» compare, già nel corso tenuto nel 1808/09, entro la *Physik des Unorganischen*, come «primo momento dell'esserci della natura fisica» (HEGEL G.W.F., *Enz 1808/09*, § 117, p. 83; tr. it., p. 157). Momento che non viene però sviluppato, diversamente da quanto accade nella *Philosophische Enzyklopädie* del 1812/13 dove costituisce la prima parte della *Besondere Physik des Unorganischen* (cfr. *Enz 1812/13*, §§ 39 ss.). Per quanto riguarda le esposizioni sistematiche cfr. HEGEL G.W.F., *Enz A*, §§ 238 ss. e *Enz C*, § 312 ss.

Il fatto che Hegel abbia tenuto lezioni sul magnetismo animale già a Jena è confermato anche dallo scambio epistolare con Pieter Gabriel van Ghert (1782-1852)⁴² risalente al 1810. Alla lettera dell'ex studente che gli chiede di ricordargli la teoria del magnetismo animale proposta «nella Filosofia della Natura»⁴³, Hegel risponde esponendo idee su questa «oscura regione delle condizioni organiche» che sono assai prossime a quelle formulate nella *Philosophie des subjektiven Geistes* enciclopedica⁴⁴. Nella sua biografia Rosenkranz sottolinea, inoltre, come «un favore del destino» il fatto che Gotthilf Heinrich von Schubert (1780-1860)⁴⁵, Johann Arnold Kanne (1773-1824) e altri insegnanti dell'*Aegidiengymnasium* di Norimberga avessero sollevato il problema della vita magica dell'anima «con così grande interesse, che Hegel fu [...] costretto ad approfondire queste questioni»⁴⁶. È inoltre testimoniato che Hegel abbia frequentato, a Heidelberg, sedute mesmeriche assieme all'amico Franz Joseph Schelver (1778-1832)⁴⁷.

L'interesse hegeliano per i fenomeni magnetici può essere anche motivato da circostanze riguardanti la vita più intima del filosofo, quali i tristi destini cui vanno incontro l'amico Hölderlin, che cade vittima della follia, e la sorella Christiane, affetta da un disturbo nervoso⁴⁸. Hegel stesso confessa, in una lettera a Karl Joseph Hieronymus Windischmann (1775-1839), datata 27 maggio 1810, di aver sofferto in gioventù «di questa ipocondria fino all'esaurimento delle forze»⁴⁹. Nella stessa lettera Hegel manifesta la curiosità di leggere l'opera sulla magia a cui l'amico sta lavorando, e

⁴² P.G. van Ghert, che è stato allievo di Hegel a Jena dal 1804 al 1806, pubblica due opere sul magnetismo animale: *Dagboek der magnetische Behandeling van Mejufvrouw B**** (1814) e *Mnemosyne, of aantekeningen van merkwaardige verschijnsels van het animalisch magnetismus* (1815). È citato nello *Zusatz* al § 406 della *Philosophie des subjektiven Geistes* enciclopedica insieme a Karl Alexander Ferdinand Kluge (1782-1844), autore di un *Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus als Heilmittel* (1811) e all'alchimista François Mercure van Helmont (1614-1699).

⁴³ HEGEL G.W.F., *BfI*, pp. 316-318; tr. it., vol. I, pp. 93-95.

⁴⁴ Cfr. HEGEL G.W.F., *BfI*, pp. 328-331; tr. it., vol. I, pp. 105-107.

⁴⁵ Sull'influenza di Schubert nel determinare la concezione del magnetismo animale di Hegel cfr. MAGEE G.A., *The Dark Side of Subjective Spirit. Hegel on Mesmerism, Madness, and Ganglia*, in: *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, cit., pp. 55-69.

⁴⁶ ROSENKRANZ K., *Vita di Hegel*, cit., p. 274.

⁴⁷ Cfr. NICOLIN G., *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg, Meiner, 1970, p. 157.

⁴⁸ Cfr. BERTHOLD-BOND D., *Hegel's Theory of Madness*, cit., pp. 54-64 e LUCAS H.-C., *Zwischen Antigone und Christiane: die Rolle der Schwester in Hegels Biographie und Philosophie und in Derridas „Glas“*, in: «Hegel-Jahrbuch», 1984/1985, pp. 409-442.

⁴⁹ HEGEL G.W.F., *BfI*, p. 314; tr. it., vol. II, p. 91. Il nesso tra *Hypochondrie* e malattie magnetiche è evidenziato in HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 95; tr. it., p. 175.

che vedrà la luce nel 1813⁵⁰: «Confesso che non oserei affrontare questa oscura parte [...] dello spirito naturale, e sono più felice che voi la illuminiate per noi e che riprendiate una materia tanto trascurata e disprezzata, restituendole l'onore che merita»⁵¹. Il magnetismo cattura inoltre l'interesse del pubblico trasformando le dimostrazioni circa l'elettricità in una vera e propria moda volta al puro intrattenimento.

Se questi aspetti possono in parte spiegare l'ampio spazio riservato alla trattazione del magnetismo animale e delle forme di sapere immediato della *fühlende Seele* a essi congiunte, esistono anche motivazioni sistematiche che inducono Hegel a inserire l'analisi di tali fenomeni entro l'*Anthropologie* enciclopedica: da un punto di vista teorico essi costituiscono, infatti, un evento tale da spazzare via le consuete trattazioni psicologiche, richiedendo l'implementazione di un nuovo paradigma epistemologico.

Già nel *Fragment zur Philosophie des Geistes* (1822/1825) Hegel fa riferimento ai fenomeni del magnetismo animale come a dei «fatti» che «nel campo dell'apparire stesso costringono a richiamare il concetto dello spirito, e non permettono più di fermarsi a una concezione acconcettuale dello spirito, secondo la *psicologia comune* e il cosiddetto processo naturale delle cose»⁵², rendendo superati gli approcci metodologici della psicologia razionale ed empirica, e necessario un approccio psicologico nuovo e speculativo.

Nel § 379 della *Philosophie des Geistes* enciclopedica vediamo che Hegel, in polemica con una visione intellettualistica dello spirito che, in ambito psicologico, lo ha contrapposto al corpo e frammentato in facoltà e forze «diverse e reciprocamente indipendenti», afferma che

in tempi moderni, sono stati in particolare i fenomeni del *magnetismo animale* a rendere intuitiva anche nell'esperienza l'*unità sostanziale* dell'anima e la potenza della sua idealità, che ha scompigliato tutte le rigide distinzioni dell'intelletto, indicando immediatamente la necessità di una considerazione speculativa per risolvere le contraddizioni⁵³.

Poiché le contraddizioni cui Hegel accenna sono, da un lato, quella della libertà e del determinismo dello spirito e, dall'altro, quella della libera efficacia dell'anima nella sua

⁵⁰ Cfr. WINDISCHMANN K.J.H., *Untersuchungen über Astrologie, Alchemie und Magie*, Frankfurt am Main, 1813.

⁵¹ HEGEL G.W.F., *BfI*, p. 314; tr. it., vol. II, p. 91.

⁵² HEGEL G.W.F., *SE*, p. 213; tr. it., p. 95.

⁵³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 379, p. 380; tr. it., p. 83.

distinzione dalla corporeità e, insieme, dell'intima connessione di entrambe, è lecito ritenere che l'influsso del mesmerismo conduce Hegel ad approfondire i rapporti tra l'anima e il corpo e tra lo spirito e l'elemento animico. Gli esperimenti condotti su pazienti nei quali vengono indotti stati di alterazione di coscienza e di sonno ipnotico, dopo i quali avvengono guarigioni⁵⁴ (scopo primario, per Hegel, del trattamento magnetico) sia da disturbi psichici quali le «malattie dei nervi», sia da disturbi fisici come «reumatismi, dolori di denti»⁵⁵, pongono in primo piano l'esistenza di un «intimo nesso tra anima e corpo»⁵⁶, rendendo superato il paradigma dualistico consolidatosi in epoca moderna.

Peculiarità delle malattie mentali è, infatti, quella di interessare l'uomo nel suo complesso, non limitandosi ad affliggere solo l'aspetto corporeo o quello psichico⁵⁷.

La *malattia dell'anima* [...] non va semplicemente *paragonata* con la *malattia fisica*, ma a questa più o meno *congiunta*, poiché, nello svincolarsi dell'animico dallo spirito, la corporeità, necessaria al secondo come al primo in vista dell'esistenza empirica, si sdoppia in questi due aspetti divergenti, trasformandosi essa stessa in qualcosa di diviso in se stesso, quindi di malato⁵⁸.

Come leggiamo nelle *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* (1827/28), il magnetismo animale ha reso manifesta la necessità di portare alla luce il lato naturale dello spirito, rispondendo al «bisogno del nostro tempo di *pensare concettualmente* la relazione dello spirito e della materia»⁵⁹ e costringendo a ricercare paradigmi epistemologici più adeguati di quelli in voga all'epoca: esso ha contribuito «a scacciare il modo non vero, finito, puramente intellettuale» di considerare le cose, basato sulle

⁵⁴ Il ripristino dell'intrinseca fluidità dell'organismo, necessario affinché si possa guadagnare nuovamente uno stato di salute, viene raggiunto, nel trattamento magnetico, inducendo nel paziente il sonno. Questo perché, «come il sonno *naturale* opera un rafforzamento della salute, perché riprende l'uomo intero, dalla dispersione che indebolisce dell'attività rivolta verso il mondo esterno, nella totalità sostanziale e nell'armonia della vita, allo stesso modo il *sonno magnetico*, poiché suo tramite l'organismo in sé diviso recupera l'unità con se stesso, è la base del recupero della salute». Ovviamente è solo la base del recupero della salute, poiché lo stesso stato magnetico è in sé patologico. Infatti, avverte Hegel, «se lo sdoppiamento della personalità viene eccessivamente intensificato, si agisce in modo contrario allo scopo della guarigione, poiché si produce una separazione maggiore di quella che si vuole eliminare con la cura magnetica» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 Z., p. 1035; tr. it., pp. 216-217).

⁵⁵ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 102; tr. it., p. 182.

⁵⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 379, p. 380; tr. it., p. 83.

⁵⁷ Cfr. KANT I., *Il conflitto delle facoltà* (1798), in: G. Riconda (a cura di), *Scritti di filosofia della religione*, Milano, Mursia, 1989, pp. 229-308, qui pp. 294 ss.

⁵⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 Z., p. 1016; tr. it., p. 198.

⁵⁹ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 19; tr. it., p. 111.

intuizioni di «spazio» e di «tempo» e sulla «connessione causale propria dell'intelletto»⁶⁰.

In un saggio intitolato *Irreducible Mind* (2007), gli psicologi sperimentali Edward F. Kelly e Emily Williams Kelly sostengono che si rende necessario l'abbandono dell'attuale paradigma «reductionist-materialist»⁶¹ del mentale, soprattutto a causa delle numerose «anomalie» che non possono essere spiegate dal paradigma corrente. Tra questi «fenomeni anomali» troviamo elencati sostanzialmente gli stessi fenomeni discussi da Hegel nel § 406, quali la trance mesmerica, la telepatia, le visioni a distanza, la psicocinesi e la preveggenza. Il paradigma scientifico criticato in questo lavoro è, per dirla con Hegel, quello della scienza che assume il punto di vista dell'intelletto basato sulle intuizioni di spazio e tempo. A quanti restano saldi «nell'apriorismo del loro intelletto» ciò che accade durante gli stati magnetici appare inspiegabile proprio perché qui, come Hegel scrive a van Ghert, «le normali nozioni di fisiologia sfumano»⁶². Tali soggetti sono quindi indotti a considerare questi fenomeni frutto di superstizione o ignoranza.

Se Hegel polemizza per un verso con coloro che, colti da entusiasmo per l'una o l'altra forma di sapere immediato ritengono di scorgere in esse il manifestarsi di forme conoscitive più elevate di quelle della ragione o addirittura qualcosa di miracoloso⁶³, d'altra parte critica anche coloro che, impigliati nelle categorie intellettualistiche, negano questi fenomeni considerandoli frutto d'ignoranza e ciarlataneria. Il motivo ultimo per cui Hegel attribuisce loro tanta importanza è che la loro apparente inspiegabilità lancia un'autentica «sfida all'intelletto», rendendo necessario, per vincerla, «il passaggio dalla psicologia comune alla conoscenza concettuale della filosofia speculativa», l'unica disciplina per cui «il magnetismo animale non è un prodigio inconcepibile»⁶⁴, l'unica disciplina che può gettare un fascio di luce su regioni che per il comune intelletto rimarrebbero irrazionali.

⁶⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 379 Z., p. 926; tr. it., p. 85; cfr. HEGEL G.W.F., *SE*, p. 214; tr. it., p. 94.

⁶¹ KELLY E.F., WILLIAMS KELLY E., CRABTREE A., GAULD A., GROSSO M., GREYSON B., *Irreducible Mind. Toward a Psychology for the 21st Century*, Lanham (MD), Rowman and Littlefield, 2007, p. 553.

⁶² HEGEL G.W.F., *Bf I*, pp. 328-331; tr. it., vol. I, pp. 105-107.

⁶³ «Sarebbe molto insensato vedere nei fenomeni del magnetismo animale addirittura un'elevazione dello spirito al di sopra della ragione concettuale [*begreifende Vernunft*], ed attendersi da questo stato rivelazioni più alte sull'eterno di quelle fornite dalla filosofia» (HEGEL G.W.F., *SE*, p. 215; tr. it., p. 95).

⁶⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 379 Z., p. 926; tr. it., p. 85.

Benché Hegel non riconosca al magnetismo vera dignità filosofica, mette tuttavia in rilievo la capacità tecnica, connessa alla pratica terapeutica, di ripristinare nell'interiorità dell'uomo, di cui coglie l'interna dinamicità, la corrente continua della vita come totalità. Il magnetismo apre così una porta sul *Gefühlsleben* illuminando, grazie all'intuizione di una forza unitaria, il complesso intreccio della vita psichica e, contrapponendosi alle teorie sezionanti e anatomizzanti, mette in luce che non è ipotizzabile che un concrescere unitario e organico della vita psichica in questi gradi più immediati. Questo il motivo per cui i fenomeni del magnetismo animale esigono, per essere compresi, quella considerazione concettuale, cui Hegel spesso si richiama, che coglie le determinazioni nel loro legame dialettico. Gli approcci metodologici della psicologia empirica e razionale, accomunati dall'accusa d'aver reso l'anima una cosa psichica dalle molteplici facoltà tra loro giustapposte, non riescono infatti a cogliere la peculiarità dello spirituale e, quindi, dell'umano.

6.2. IL PRIVILEGIO DELLA FOLLIA

Da quanto esposto sin qui emerge chiaramente come Hegel non consideri la malattia, sia essa psichica o fisica, come un qualcosa che s'impone al soggetto dall'esterno, quanto piuttosto, in linea con la *Naturphilosophie* romantica, come un fenomeno intrinseco alla vita stessa⁶⁵. Già nel § 371 della sua *Naturphilosophie* Hegel scrive che l'organismo vivente è malato quando «uno dei suoi sistemi o organi, eccitato nel conflitto con la potenza inorganica, si fissa per sé e si ostina nella sua attività particolare contro l'attività dell'intero, la cui fluidità, e il processo che passa attraverso tutti i suoi momenti, sono così impediti»⁶⁶. La patologia consegue, quindi,

⁶⁵ Luca Illetterati evidenzia come Hegel, benché consideri, in linea con i *Naturphilosophen* romantici, la malattia come un fenomeno della vita, contrapponendosi quindi a qualsiasi medicina basata su una concezione meccanicistica del vivente, tenda d'altra parte «a prendere le distanze da alcuni atteggiamenti – l'uso di analogie esteriori, di principi estranei all'ambito in questione –, propri delle filosofie della natura a lui contemporanee» (ILLETTERATI L., *Vita e organismo*, cit., p. 424, nota 250). Sull'argomento cfr. JACOB W., *Der Krankheitsbegriff in der Dialektik von Natur und Geist bei Hegel*, in: «Hegel-Studien», 11, 1974, pp. 165-172 e VON ENGELHARDT D., *Hegel's Philosophical Understanding of Illness*, in: R.S. Cohen, M.W. Wartofsky (eds.), *Hegel and the Sciences*, Dordrecht/Boston/Lancaster, D. Reidel Publishing Company, 1984, pp. 123-141.

⁶⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 371, p. 371; tr. it., p. 525.

all'isolamento di una funzione organica nei confronti delle altre, il che comporta un'interruzione della fluidità e dell'interconnessione delle parti con il tutto che sono essenziali al soggetto sano.

Nello *Zusatz* al medesimo paragrafo, dove sono distinte tre diverse specie di malattie, Hegel fa menzione di un tipo di malattia, peculiare del soggetto umano, che definisce «*malattie dell'anima*»⁶⁷ e che possono, similmente a quelle che colpiscono l'apparato fisiologico, condurre alla morte. Tuttavia egli non si dilunga, nelle pagine della *Naturphilosophie*, nella trattazione di queste malattie psichiche, ma riprende questo argomento in modo dettagliato all'interno della trattazione della sfera antropologica, dove ricompare l'accostamento tra la malattia fisica e quella psichica. Nello *Zusatz* al § 406 leggiamo, infatti, che

come la malattia *fisica* consiste nell'irrigidirsi di un organo o di un sistema di contro all'universale armonia della vita individuale, e tale [...] separazione si spinge talora a tal punto che l'attività particolare d'un sistema prende la forma di un centro che condensa in sé tutta l'attività dell'organismo, si fa metastasi proliferante; allo stesso modo anche nella *vita dell'anima* la malattia sopravviene quando l'elemento puramente *animico* dell'organismo, diventando indipendente dal potere della coscienza *spirituale*, si arroga la funzione di quest'ultima, e lo spirito, perso il dominio sull'elemento animico che gli appartiene, non rimane padrone di se stesso, ma ricade anch'esso nella forma dell'animico, rinunciando così al rapporto oggettivo [...] con la realtà effettiva del mondo, che è essenziale allo spirito sano⁶⁸.

Similmente a quanto avviene nelle malattie magnetiche, ciò che accade nella follia è un «*autonomizzarsi dell'anima sensitiva [empfindende Seele], la sua separazione dalla coscienza mediata, intellettuale*»⁶⁹. Il permanere in questa dimensione precoscienziale in cui non sono presenti alterità, riconoscimento, intersoggettività né linguaggio, corrisponde, come ha scritto Carla M. Fabiani, a «un rapporto psichico con il proprio corpo, con la propria affettività ed emotività assolutizzato e chiuso monadicamente in se stesso»⁷⁰, il che è tutt'altro che una condizione di beatitudine. Nel suo celebre studio sulla «teoria hegeliana della follia», Daniel Berthold-Bond spiega che,

⁶⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 371 Z., p. 1600; tr. it., p. 529.

⁶⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 Z., p. 1015; tr. it., p. 197.

⁶⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 406 Z., p. 1030; tr. it., p. 212. Cfr. anche HEGEL G.W.F., *VPG (Ho)*, pp. 94-95.

⁷⁰ FABIANI C.M., *Anima corpo follia: la «scoperta» dell'inconscio nell'Antropologia di Hegel*, in: V. Cesarone (a cura di), *Libertà: ragione e corpo*, Padova, Il Messaggero, 2006, pp. 269-284, qui p. 278.

anticipating Freud, Hegel sees madness as a regressive turn backwards into archaic states of mind, a “reversion” or “sinking back” of the developed, rational consciousness into the more primitive world of instincts and drives, or what Hegel calls “the life of feeling” (*Gefühlsleben*). In insanity, the “reversion to mere nature” displaces the normal principles of rational consciousness [...] and liberates the feelings, passions, and instincts of the soul [...]. The most general characteristic of madness is this motion of withdrawal into the soul, or the unconscious life of feeling, and the corresponding displacement of the usual relationship with reality⁷¹.

Benché, come evidenzierò in seguito, non si possa, a mio giudizio, parlare propriamente di “regresso” in riferimento alla concezione della follia avanzata da Hegel, nel luogo sopra citato emerge bene come il filosofo comprenda la patologia mentale, in generale, come il caso in cui il soggetto cosciente, libero e intellettualmente sviluppato resti «invischiato in una determinatezza particolare», che si origina in quel momento dell’anima che è il «sentimento di sé [*Selbstgefühl*]]⁷². Il *Selbstgefühl* è quindi in grado di inficiare quella totalità sistematizzata e ordinata che corrisponde all’attività cosciente del soggetto, e può farlo qualora quest’ultimo resti «bloccato in una *particolarità* del

⁷¹ BERTHOLD-BOND D., *Hegel’s Theory of Madness*, cit., p. 26. La lettura di Daniel Berthold-Bond, secondo cui Hegel identificherebbe «consciousness as a mere “surface”», è profondamente influenzata da concezioni psicoanalitiche (BERTHOLD-BOND D., *Intentionality and Madness in Hegel’s Psychology of Action*, in: «International Philosophical Quarterly», 32, 4, 1992, pp. 427-441, qui p. 427). Non è però l’unico interprete a leggere il testo hegeliano adottando una simile prospettiva. Va menzionato Darrel Christensen, la cui lettura si mantiene spesso a un livello molto metaforico, come si evince dal fatto che arriva ad affermare che «feeling dispositions are for Hegel *sublimated* into notional consciousness» (CHRISTENSEN D., *The Theory of Mental Derangement and the Role and Function of Subjectivity in Hegel*, in: «The Personalist. An International Review of Philosophy, Religion, and Literature», 49, 1968, pp. 433-452, qui p. 442). Nonostante egli stesso ammetta che una simile lettura sembri essere «a caricature» (*ibid.*), sostiene che Hegel avrebbe potuto sostenere l’idea di un inconscio «conceived in something like the Freudian way» (*ivi*, p. 440). Dello stesso autore si veda anche *Hegel’s Phenomenological Analysis and Freud’s Psychoanalysis*, in: «International Philosophical Quarterly», 8, 1968, pp. 356-378. Un’ulteriore e particolarmente accurata analisi è quella offerta da Jon Mills, che analizza l’idea di un “abisso inconscio” partendo anche dall’influenza di Böhme sul filosofo di Stoccarda (cfr. MILLS J., *Hegel on the Unconscious Abyss: Implications for Psychoanalysis*, in: «The Owl of Minerva», 28, 1, 1996, pp. 59-75; ID., *Hegel on the Unconscious Soul*, in: «Science et Esprit. Revue de philosophie et de théologie», 52, 3, 2000, pp. 321-340; ID., *The Unconscious Abyss. Hegel’s Anticipation of Psychoanalysis*, Albany (NY), SUNY Press, 2002). Su un’analisi della *Phänomenologie des Geistes*, sempre in chiave psicoanalitica, si concentra invece MACDONALD M., *Hegel and Psychoanalysis. A new Interpretation of Phenomenology of Spirit*, New York/London, Routledge, 2014. Ulteriori letture che tendono a interpretare il concetto hegeliano di *fühlende Seele* come uno dei primi tentativi moderni di sviluppare una teoria dell’ “inconscio” sono le seguenti: SEVERINO G., *Inconscio e malattia mentale in Hegel*, Genova, Il Melangolo, 1983; MASULLO A., *Inconscio e repressione*, cit.; STURMA D., *Hegels Theorie des Unbewussten. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und philosophischer Psychologie*, in: «Hegel-Jahrbuch», 1990, pp. 193-202; FABIANI C.M., *Anima corpo follia*, cit..

⁷² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408, p. 412; tr. it., p. 218.

sentimento [*Gefühl*]]⁷³, ossia qualora non riesca a trasformare l'elemento naturale del *Gefühl* nell'idealità della psiche.

Abbiamo già visto, trattando della *Empfindung*, che l'individuo non si lascia semplicemente e passivamente "occupare" da ciò che sente, il che significa che ciò che viene *empfunden* non si afferma nella sua psiche come un dato reale immodificabile. Questo perché il soggetto è contemporaneamente in grado di negarne la fissa immediatezza appropriandosi, come spiega Paolo Giuspoli, «di ogni condizione data come di un elemento funzionale a sé, facendone un momento del proprio vissuto. In altri termini: ne fa un che di *ideale*»⁷⁴. L'*Empfundenes* viene così attivamente accolto, integrato e conservato nell'interiorità dell'anima per essere poi utilizzato dallo spirito nella propria vita psichica. Questa capacità di idealizzazione può essere quindi definita, per dirla con Giuspoli, «come la peculiare capacità di *trasformare dati in momenti* di un contesto conoscitivo-esperienziale»⁷⁵.

Quando possiamo però parlare propriamente di follia? Un soggetto solitamente pacato che improvvisamente esplode in attacco d'odio o in un accesso d'ira ingiustificati potrebbe apparire, a prima vista, come un individuo che è «fuori di sé»⁷⁶ dalla follia. Tuttavia, spiega Hegel, possiamo parlare realmente di follia solo quando «un sentimento corporeo essente [*leiblich, seiend gewordenes Gefühl*]]» resiste in modo ostinato a essere accolto, integrato e incorporato nella «totalità delle mediazioni, che costituisce la coscienza concreta»⁷⁷. Ciò si verifica, per tornare al nostro esempio, quando «una passione [*Leidenschaft*] d'odio ecc. violenta»⁷⁸ o l'accesso d'ira persistono, nonostante il soggetto realizzi che l'oggetto verso cui tali *Leidenschaften* si dirigono, non abbia fatto nulla per meritarsi quest'odio o quest'ira. In questo caso, come ha scritto Inwood, «the mind is in a state of "being" (*seiend*), with an indigestible "being" (*Sein*) that it cannot dissolve, though it retains the general principles and rational sources for overcoming it»⁷⁹.

⁷³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408, p. 412; tr. it., p. 218.

⁷⁴ GIUSPOLI P., *Il concetto di "spirito" e la filosofia dello spirito soggettivo*, in: *Hegel*, cit., pp. 233-260, qui p. 240.

⁷⁵ *Ivi*, p. 241.

⁷⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 *Anm.*, p. 413; tr. it., p. 219.

⁷⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 *Anm.*, p. 413; tr. it., p. 219.

⁷⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 *Anm.*, p. 413; tr. it., p. 219.

⁷⁹ INWOOD M., *A Commentary*, cit., p. 384.

Come spiega Hegel, il soggetto sviluppato a coscienza e intelletto resta sempre anche il «*Sé naturale del sentimento di sé*» e, in quanto tale, «è esposto a cadere nella contraddizione della propria soggettività per sé libera, e d'una particolarità che qui non si fa ideale, e rimane fissata nel sentimento di sé [*Selbstgefühl*]]»⁸⁰. L'emergere della follia consiste, quindi, in un indebolimento della capacità di idealizzazione del soggetto e in un'interruzione del processo di somatizzazione.

Già nello *Zusatz* al § 401, dove sono tematizzate le *Empfindungen* esterne e interne leggiamo, a proposito della somatizzazione delle *Empfindungen* interne, che «il blocco originato dal cruccio e dal dolore, che si dà esistenza sul piano corporeo, può, se interviene improvvisamente e raggiunge un certo eccesso, portare con sé la morte o la perdita della ragione»⁸¹. Una *Empfindung* interna quale ad esempio «un dolore troppo grande» ma anche «una gioia improvvisa ed eccessiva [...] fa nascere una contraddizione così violenta tra le condizioni precedenti del soggetto senziente [*empfindend*] e quelle presenti, una tale scissione dell'interiorità, che la sua somatizzazione può causare l'esplosione dell'organismo, la morte oppure la follia»⁸². La follia, che Aldo Masullo significativamente descrive come «un restar legati a un nodo non sciolto dell'affettività naturale»⁸³ insorge, quindi, dall'emergere di queste *Empfindungen* interiori, dalla loro somatizzazione sul lato corporeo; il sintomo corporeo (pianto, riso, ecc.) è, conseguentemente, il segno esteriore che rivela una contraddizione tra la *Empfindung* e la coscienza dell'individuo e, contemporaneamente, corrisponde a una forma di «eliminazione» di questa contraddizione, a una «crisi liberatoria» del blocco subito dall'individuo⁸⁴.

A risultare folle o malata non è quindi la razionalità dell'uomo, il suo spirito. A far sprofondare il soggetto nella follia è la contraddizione che può prodursi tra una particolarità del *Gefühl* e l'attività libera dello spirito. È questo un punto di primaria importanza, su cui conviene soffermarsi brevemente. Già nella citata lettera a Windischmann del 27 maggio 1810, in cui confessa di aver sofferto di ipocondria in gioventù, Hegel definisce il malessere psichico come una «voce dell'animo anzi della

⁸⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 *Anm.*, p. 412; tr. it., p. 218.

⁸¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 *Z.*, p. 1000; tr. it., p. 172.

⁸² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 *Z.*, p. 1000; tr. it., pp. 172-173.

⁸³ MASULLO A., *Inconscio e repressione*, cit., p. 121.

⁸⁴ Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 401 *Z.*, p. 1001-1002; tr. it., pp. 174-175.

ragione»⁸⁵, dimostrando quindi – più di dieci anni prima di tenere le lezioni berlinesi sulla filosofia dello spirito soggettivo, dove la patologia mentale viene trattata in modo esplicito – di essere interno a quel cambiamento di paradigma nello studio della malattia mentale, a cui si assiste sul finire del Settecento. Il nome dello psichiatra francese Philippe Pinel (1745-1826), tra i primi a esprimere la necessità di trattare con dignità gli alienati, segna infatti una svolta nella riflessione sulle categorie di normale e patologico, svolta che conduce dapprima ai lavori dello psichiatra Jean-Martin Charcot (1825-1893) e, successivamente, del giovane Sigmund Freud (1856-1939).

Nel suo *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie* (1800)⁸⁶ Pinel sostiene che gli alienati mentali, lungi dall'essere dei colpevoli da punire o delle vittime di poteri malvagi, sono semplicemente soggetti malati e, in quanto tali, necessitano di un trattamento adeguato, che non ricorra a punizioni né si basi su misure repressive. L'insistenza, espressa dalla psichiatria morale, sull'importanza di riconoscere una dignità umana ai folli è sintomatica della svolta che sta subendo la scienza psichiatrica⁸⁷. L'alienato, il malato, è pur sempre un essere razionale, per quando la sua ragione offuscata lo induca a far uso della propria facoltà intellettuale in un modo che devia rispetto alla norma. Tuttavia, per quanto egli possa essere colpito dalle più intense passioni, i risultati dei suoi processi intellettivi sono sempre indice di quella che Pinel definisce una «pazzia ragionante [*folie raisonnante*]»⁸⁸.

Circa un ventennio dopo la pubblicazione dell'importante opera di Pinel sull'alienazione mentale, queste questioni vengono riprese a livello filosofico da Hegel

⁸⁵ HEGEL G.W.F., *Bf I*, p. 314; tr. it., vol. II, p. 91.

⁸⁶ Cfr. PINEL P., *La mania. Trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale*, tr. it. a cura di F. Fonte Basso, S. Moravia, Venezia, Marsilio Editore, 1987. L'edizione francese è stata tradotta in tedesco poco dopo con il titolo di *Philosophisch-medizinische Abhandlung über Geistesverwirrungen oder Manie* (Wien, 1801). Il *Traité* conosce anche una seconda edizione nel 1809, significativamente diversa, soprattutto nell'introduzione (cfr. PINEL P., *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, Paris, J.A. Brosson, 1809; tr. it. di C. Vaghi, *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale*, Lodi, Orcesi, 1830). Sulle differenze tra le due edizioni si sofferma dettagliatamente Jacques Postel nel suo *Philippe Pinel et le mythe fondateur de la psychiatrie française*, in: «Psychanalyse à l'Université», 4, 14, 1979, pp. 197-244, qui pp. 202-208.

⁸⁷ Pinel sostiene la necessità di adottare forme di “terapia morale”, ossia fondate essenzialmente sul maggior numero possibile di conoscenze degli effetti che le passioni possono avere sull'intelletto umano, in modi che variano da soggetto a soggetto. Solo l'uso di queste conoscenze avrebbe consentito, secondo Pinel, di instaurare un contatto con l'alienato, grazie al quale il terapeuta avrebbe tentato di far nascere nell'animo del paziente quell'equilibrio del temperamento che è proprio dello stato di salute mentale. Cfr. in proposito BONITO OLIVA R., *Il concetto di psichiatria morale di P. Pinel*, in: «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche», 91, 1980, pp. 357- 388, qui pp. 381-382.

⁸⁸ PINEL P., *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale*, cit., p. 84.

(il quale, nell'*Enzyklopädie* del 1830, nomina e loda espressamente lo psichiatra francese⁸⁹). Il suo definire la follia come una “voce della ragione” suggerisce proprio il fatto che la malattia mentale, agli occhi del filosofo, può affliggere unicamente un soggetto in possesso di facoltà razionali: non è quindi considerata come una perdita della ragione o, come ancora la concepisce il secolo dei lumi, come una deviazione del paradigma dominante della razionalità intellettuale.

Nel secolo dei Lumi la follia diviene, infatti, parte del modello di razionalità che definisce e costituisce il soggetto pensante. Non potendomi dilungare su questi temi ricordo solo che Kant e, successivamente, tutta la scuola romantica tedesca, nella rivalutazione della libertà dell'uomo rispetto a ogni forma di necessità naturale, hanno posto l'accento sulla possibilità dell'io di costituirsi, nella sua relazione con il mondo circostante, sia come pensiero, sia come non-ragione (intesa come negazione delle facoltà intellettive e morali dell'individuo), e la causa di questo non-senso è da ricercare nell'attività immaginativa e non in cause fisiologiche⁹⁰. Kant, contrapponendosi all'antropologia materialista e alla medicina ufficiale, affida alla filosofia l'onere di scoprire la contraddizione per cui la non-ragione (*Unvernunft*) si isola dalla ragione: «Il solo carattere generale della pazzia è la perdita del *sensus commune* (*sensus communis*) e la sua sostituzione col *sensus privato* (*sensus privatus*)»⁹¹. È importante evidenziare in questa sede che Kant, come la maggior parte dei filosofi moderni, è persuaso che ogni individuo sia potenzialmente esposto al rischio di cadere vittima della follia, ma non ritiene che i malati psichici siano soggetti pienamente razionali. Egli considera, infatti, le diverse forme di follia come dipendenti da un malfunzionamento della «facoltà di conoscere»⁹² dell'individuo umano, che comprende l'intelletto, la facoltà di giudizio e la ragione quale facoltà di discernere tra giudizi di carattere generale. Il che non stupisce se si pensa che, secondo i moderni, la follia non solo può colpire l'immaginazione ma è

⁸⁹ Per quanto Hegel insista sul fatto che la follia non implica una perdita della ragione, situandosi così nel solco della “psichiatria morale” sin dalla prima edizione dell'*Enzyklopädie*, Pinel viene menzionato in modo esplicito esclusivamente nell'edizione del 1830.

⁹⁰ Su questi temi cfr. almeno ELLENBERGER H.F., *La scoperta dell'inconscio*, cit., pp. 70 ss.; ALEXANDER F.G., SELESNICK S.T., *Storia della psichiatria*, tr. it. di G. Mancuso, Roma, Newton Compton, 1975, pp. 134 ss.; DÖRNER K., *Il borghese e il folle. Storia sociale della psichiatria*, tr. it. di F. Giacanelli, Roma/Bari, Laterza, 1975, pp. 139 ss.; FELOJ S., GIARIGIA M. (a cura di), *Filosofia e follia. Percorsi tra il XVI e il XVIII secolo*, Milano, Mimesis, 2012.

⁹¹ KANT I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., B 151, p. 640. La follia è trattata, da Kant, anche nel suo *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764).

⁹² KANT I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., B 124, p. 623.

considerata come la perdita della ragione (sragione o non-ragione, appunto). Di conseguenza non viene accordata grande attenzione alla sofferenza implicita nella malattia mentale; i folli non sono considerati pienamente responsabili delle loro azioni e non godono degli stessi diritti riconosciuti ai “sani”.

Il collocamento della malattia mentale entro il necessario sviluppo dello spirito e l’insistenza sulla razionalità del soggetto affetto da follia testimoniano invece che, per Hegel, la razionalità è un elemento che caratterizza così profondamente il soggetto umano, che questi non può smarrirla nemmeno quando è in preda alla follia⁹³. Ed è proprio questo il grande merito di Pinel, secondo Hegel, ossia l’aver presupposto «il malato come un essere razionale»⁹⁴, e l’aver scorto nella stessa manifestazione del patologico la possibilità della guarigione⁹⁵. La prossimità tra Hegel e Pinel si situa quindi nella convinzione – espressa da Hegel fin dalla prima edizione dell’*Enzyklopädie*⁹⁶ – che nella soggettività del malato mentale sia implicito un principio di razionalità. Nella *Nachschrift* di Stolzenberg delle *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* del 1827/28 leggiamo: «Ebenso wie wenn man einen Körper medicinisch behandelt; man wird ihn nicht bedandeln, wenn man nicht voraussetzt: er habe noch Gesundheit in sich. Ebenso hat der Verrückte auch Vernunft»⁹⁷. Nessuna patologia è, infatti, tale da comportare la definitiva e completa perdita della ragione e della salute, perché, spiega Hegel, «la follia non è astratta perdita della ragione, né sotto il profilo dell’intelligenza né sotto quello del volere e della responsabilità, ma solo sconvolgimento [*Verrücktheit*], solo contraddizione in una ragione che ancora sussiste», così come «la malattia fisica non è la perdita astratta – cioè totale – della salute [...] ma una contraddizione in essa»⁹⁸.

⁹³ Cfr. FELOJ S., *Mental Illness in Hegel’s Anthropology. The Contradiction between Soul and Spirit*, in: «Hegel-Jahrbuch», 2014, pp. 122-128.

⁹⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 *Anm.*, p. 414; tr. it., p. 220. Il nome di Pinel compare anche nello *Zusatz* al medesimo paragrafo (cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 *Z.*, p. 1051; tr. it., p. 234) e nelle *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* del 1827/28 (cfr. HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 114; tr. it., p. 193).

⁹⁵ Cfr. PINEL P., Trattato medico-filosofico sopra l’alienazione mentale, cit., p. 78 ss.

⁹⁶ Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz A*, § 321, pp. 189-191; tr. it., pp. 200-203.

⁹⁷ HEGEL G.W.F., *VPG (Sto)*, p. 720.

⁹⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 *Anm.*, p. 414; tr. it., p. 220. Con il termine *Verrücktheit*, di cui si serve lo stesso Hegel in queste pagine, la lingua tedesca fa genericamente riferimento alla follia. Tale termine deriva dal verbo *verrücken* che significa “spostare”, motivo per cui, a livello etimologico, *Verrücktheit* indica propriamente uno “spostamento”, uno “sconvolgimento”, rispetto al lineare processo di sviluppo della coscienza. Anche la lingua italiana fa riferimento, con il termine “spostato”, a chi ha perso il senno. Se Hegel intende la *Verrücktheit* letteralmente quale *Verrückung*, si comprende allora come questa non

Hegel considera quindi la follia come l'indebolimento psichico, più o meno acuto, di un essere razionale. Questo aspetto è sottolineato anche quando sostiene che colui che è affetto dalla malattia mentale è un "io", una soggettività di tipo complesso. Se infatti Hegel riconosce anche all'animale dotato esclusivamente di *Gefühle* il privilegio del dolore, la mania e il delirio segnano contemporaneamente «il privilegio» e la vulnerabilità⁹⁹ del soggetto umano: solo l'uomo che, diversamente dall'animale, possiede una razionalità spirituale, è in grado di sviluppare quella sintomatologia psichica che, nei suoi riflessi somatici, consente di riconoscere il processo secondo cui la mente si aliena da sé. Hegel non nega che anche l'animale possa presentare dei comportamenti devianti, tuttavia la malattia dell'animale rientra nella *Naturphilosophie* ed è descritta come disfunzione meramente fisica¹⁰⁰; nel soggetto umano si tratta, invece, di un problema che concerne la costituzione stessa della sua vita interiore e, quindi, spirituale.

Questo è il motivo per cui non è corretto considerare – come invece fa Daniel Berthold-Bond che accosta la trattazione hegeliana e quella freudiana della follia¹⁰¹ – la malattia psichica come un mero regresso, un semplice spostamento a ritroso che comporta che si perda di vista il punto da cui si è partiti nella considerazione della follia, ossia l'uomo razionale e adulto. Altrimenti detto, fenomeni tipicamente umani quali il sonnambulismo, la follia, il sogno, la premonizione e la percezione extrasensoriale – ossia tutte le manifestazioni psichiche "abnormi" discusse nelle *Anmerkungen* e negli *Zusätze* antropologici – non sono considerati come un mero ritorno a uno stadio prerazionale dell'uomo, come un suo ripiegarsi in una dimensione ferina, infantile o primitiva, ma sono spiegati, come scrive Pierfrancesco Biasetti, «come gigantismi di alcune determinazioni dell'anima dipendenti dall'impianto

sia considerata come "altro" dalla ragione, quanto piuttosto come una particolare dimensione della ragione che insorge quando la mente razionale subisce uno "spostamento", un "riposizionamento".

⁹⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1041; tr. it., p. 225. Come scrive Mario Wenning, nella sua trattazione della follia, Hegel dà conto della «rational mind's vulnerability, a vulnerability which shows that it retains its natural conditionedness as an essential feature» (WENNING M., *Awakening from Madness. The Relationship between Spirit and Nature in Light of Hegel's Account of Madness*, in: *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, cit., pp. 107-119, qui p. 117).

¹⁰⁰ Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 374, p. 374; tr. it., p. 537.

¹⁰¹ Freud considera la patologia mentale, pur dando per scontata la capacità razionale del soggetto, come il frutto di una regressione, ossia di un movimento che è allo stesso tempo topico (da determinazione a determinazione), temporale (da un grado di sviluppo successivo a uno precedente) e formale (da ciò che è meno primitivo a ciò che lo è maggiormente) (FREUD S., *L'interpretazione dei sogni* (1899), in: C.L. Musatti (a cura di), *Opere. 1899*, vol. III, Torino, Bollati Boringhieri, 1971, p. 497).

complessivo, il quale è in sostanza pensiero»¹⁰². Se quindi l'uomo soltanto ha il privilegio del delirio, lo ha proprio in quanto è un essere pensante: «Il pensiero *in generale* appartiene tanto alla natura dell'uomo, che quest'ultimo pensa sempre, anche nel sonno. In tutte le forme dello spirito – il sentimento [*Gefühl*], l'intuizione non meno che la rappresentazione – il pensare resta la base»¹⁰³.

Che la follia sia considerata un privilegio del soggetto umano non significa però, come abbiamo già visto nella trattazione dei fenomeni magnetici, che Hegel la consideri uno stato divinatorio, sulla scorta dei medici romantici che vedono nel sogno e nella follia uno stato rivelativo in grado di mettere il soggetto in rapporto diretto con l'assoluto, grazie a processi associativi inconsci¹⁰⁴: la follia è per Hegel una malattia, una condizione di sofferenza che affligge l'uomo e la sua intera esistenza. Quello che avviene nella follia è che un contenuto sedimentato nell'anima diviene dominante dei confronti della coscienza, facendo sì che il soggetto non sia più in grado di disporne: «Il contenuto che diviene libero in questa sua naturalità, sono le determinazioni egoistiche del cuore, la vanità, l'orgoglio e le altre passioni ed immaginazioni, le speranze, l'amore e l'odio del soggetto»¹⁰⁵. Il malato fatica, quindi, a costituirsi come coscienza poiché, come scrive Bonito Oliva, «si lascia attraversare e dominare dalle sue emozioni, dalle sue sensazioni, senza organizzarle e progettarle per un fine»¹⁰⁶. Come spiegano gli studi contemporanei, le emozioni patologiche, diversamente da quelle fisiologiche, appaiono persistenti, indipendenti o svincolate da stimoli ambientali, sia per la relazione

¹⁰² BIASETTI P., *Il gradualismo nella psicologia hegeliana e gli stati mentali degli animali: una discussione*, in: «Verifiche», 39, 1-4, 2010, pp. 257-277, qui p. 272.

¹⁰³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 398 Z., pp. 985-986; tr. it., pp. 155-156.

¹⁰⁴ Come spiega Werner Leibbrand i medici romantici, per la loro tendenza a considerare le patologie psichiche come un grado della vita del sogno, grado in cui pensano di scorgere uno stato metafisico superiore, sono indotti a trasferire questa interpretazione anche alla follia, pensiero questo condiviso anche da contemporanei di Hegel quali Gotthilf Heinrich von Schubert, Karl Alexander Ferdinand Kluge e Carl Gustav Carus (1789-1869) (cfr. LEIBBRAND W., *Medicina romantica*, tr. it. di G. Federici-Ajroldi, Bari, Laterza, 1939, pp. 85-86).

¹⁰⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 *Anm.*, p. 413; tr. it., p. 219. È già stato messo in luce come il cuore, inteso come ciò che comprende i diversi *Gefühle*, sia quella componente che accomuna tutti gli uomini e che persegue esclusivamente il piacere personale, quell'energia immediata dell'individuo che, egoisticamente, è volta alla gratificazione di sé. Nella follia è proprio questa particolarità egoistica dell'individuo che entra in contraddizione con l'elemento universale e libero. Non c'è qui una valutazione di tipo morale dei folli. Vedremo infatti poco oltre che Hegel, con riferimento a Pinel, sostiene come nei manicomî si possano trovare sposi amorevoli e padri premurosi.

¹⁰⁶ BONITO OLIVA R., *Il concetto di psichiatria morale di P. Pinel*, cit., pp. 381-382.

temporale che per profondità, e si mostrano scarsamente modulabili in relazione a nuovi stimoli¹⁰⁷.

Nell'esposizione enciclopedica la follia segue l'analisi degli stati magnetici e ne estremizza le conseguenze. Tuttavia, l'elemento caratterizzante la follia sta nel fatto che in essa «l'elemento *animico* non ha più nei confronti della coscienza oggettiva il rapporto di qualcosa di *semplicemente diverso*, ma di qualcosa di *direttamente contrapposto*, e pertanto non si *mescola* più con tale coscienza»¹⁰⁸. La follia è quindi descritta come contraddizione tra la coscienza lucida e ordinata e l'elemento immediato del *Gefühl*, motivo per cui non deve sorprendere se Hegel, nel presentare le diverse forme in cui la follia si presenta, le associ a determinati *Gefühle* e *Leidenschaften*. Nella follia questa contraddizione è ciò che costituisce il soggetto malato, ed è questo aspetto a distinguere la follia dagli stati patologici caratteristici del magnetismo animale. Benché anche i folli, similmente agli individui affetti dalle patologie magnetiche, restando incatenati a una particolare rappresentazione che non si lascia integrare con la loro coscienza razionale, si trovino nella situazione di coloro che «sognano da svegli»¹⁰⁹, la differenza fondamentale tra questi stati consiste nel fatto che,

mentre nel *sonnambulismo* le *due personalità* che convivono nello stesso individuo *non si toccano tra di loro*, anzi la coscienza *sonnambolica* è separata da quella *desta* a tal punto che nessuna delle due sa dell'altra, e che la *dualità delle personalità* appare anche come una *dualità di stati*, nella *follia propriamente detta* [*eigentliche Verrücktheit*] *le due diverse personalità non sono due stati diversi, ma in uno solo e medesimo stato*; di modo che queste personalità *negative* l'una in rapporto all'altra – la

¹⁰⁷ Cfr. DE PLATO G., *Psicologia e psicopatologia delle emozioni*, Bologna, Bononia University Press, 2011.

¹⁰⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1036; tr. it., p. 221.

¹⁰⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1037; tr. it., p. 222. Anche Kant parla di «sogni a occhi aperti [*Träumen im Wachen*]» nella sua *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, ma non paragona in modo esplicito la soggettività che versa in stato sonnambulico con quella affetta da follia come, invece, fa Hegel (KANT I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., B 58, p. 582). Ricordo inoltre che Kirk Pillow sostiene che il conflitto che s'ingenera tra la parte desta e la parte dormiente dell'anima, ciascuna delle quali vuole prender sopravvento sull'altra, aiuta a comprendere meglio in che senso la follia venga considerata da Hegel come un sogno che cade all'interno della veglia. È subito evidente come la lettura della follia offerta da Pillow si differenzi da quella della maggior parte degli interpreti: egli è infatti persuaso che la malattia, a livello sistematico, derivi da un conflitto interno all'anima, tra due sue parti, e non una da una contraddizione dell'elemento animico con la coscienza (PILLOW K., *Habituating Madness and Phantasying Art in Hegel's Encyclopedia*, in: «The Owl of Minerva», 28, 2, 1997, pp. 183-215, qui p. 191).

coscienza animica e quella intellettuale – si toccano a vicenda e sanno *una dell'altra*. È per questo che il soggetto affetto da follia è, *nel negativo di se stesso, presso di sé* [...] ¹¹⁰.

La peculiarità della follia rispetto alle malattie magnetiche risiede quindi nel fatto che lo spirito non è più in una connessione immediata con la realtà ma si è da questa separato.

6.2.1. LA NOSOGRAFIA HEGELIANA

Nel tentativo di analizzare le varie sindromi psicopatologiche redigendo una vera e propria nosografia, Hegel non assume quali modelli di riferimento i sistemi di classificazione della follia elaborati, nel corso del XVIII secolo, da studiosi quali François Boissier de Sauvages de Lacroix (1706-1767), Carl von Linné (1707-1778) e Melchior Adam Weikard (1742-1803) ¹¹¹, ma trae ispirazione dal tentativo, espresso da Pinel, di distinguere in modo preciso le diverse specie di alienazione mentale, senza dilungarsi «sulle distribuzioni arbitrarie ammesse dai nosologi riguardo alle manie, poiché esse sono ben lontane dall'essere il risultato di ripetute osservazioni fatte su un gran numero di alienati» ¹¹².

Seguendo le orme dello psichiatra francese, che ha individuato cinque forme di alienazione mentale – ossia la *mélancholie*, la *manie sans délire*, la *manie avec délire*, la *démence*, e l'*idiotism* (che può essere innato, come nel caso del cretinismo) ¹¹³ – anche Hegel cerca di elaborare uno schema nosografico alternativo a quello oggettivante caratteristico della medicina organicistica, a cui si fa spesso ricorso anche per giustificare un trattamento inumano nei confronti dei malati. Benché a un'attenta

¹¹⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1038; tr. it., p. 222.

¹¹¹ Si fa qui riferimento alle seguenti opere dei grandi classificatori del XVIII secolo: BOISSIER DE SAUVAGES DE LACROIX F., *Nosologie méthodique, dans laquelle les maladies sont rangées par classes, suivant le système de Sydenham, & l'ordre des botanistes*, 10 voll., Paris, Hérisson le fils, 1771; VON LINNÉ C., *Genera Morborum*, Uppsala, Christ. Erth. Steinert, 1763; WEIKARD M.A., *Der philosophische Arzt*, Frankfurt am Main, Andreäische Buchhandlung, 1790. In proposito cfr. anche FOUCAULT M., *Storia della follia nell'età classica*, tr. it. a cura di M. Galzigna, Milano, Rizzoli, 2011, p. 308 ss.

¹¹² PINEL P., *La mania. Trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale*, cit., p. 97. Scrive Bonito Oliva che «richiamandosi alla validità della pratica ippocratica, il nuovo sapere medico sostiene la necessità di un'osservazione attenta dei sintomi della malattia, perché sia possibile delineare una *historia*, una narrazione della *ontogenesi* del patologico: a partire da questa esperienza sarà possibile procedere ad una definizione della malattia, nella costruzione del quadro sintomatologico» (BONITO OLIVA R., *Il concetto di psichiatria morale di P. Pinel*, cit., p. 362).

¹¹³ Cfr. PINEL P., *La mania. Trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale*, cit., pp. 97 ss.

considerazione sia possibile riscontrare – come è stato evidenziato da Gerhard Gamm, Daniel Berthold-Bond e Dirk Stederoth¹¹⁴ – svariate analogie tra le forme di follia descritte da Hegel e le cinque forme di alienazione mentale individuate da Pinel, è doveroso precisare che, mentre quest'ultimo basa la propria classificazione sul progressivo deterioramento delle facoltà intellettuali¹¹⁵, Hegel è dell'opinione che la considerazione filosofica non si accontenti di questo: «Persino la follia dobbiamo conoscere come un qualcosa di *in sé differenziato* in maniera necessaria e – in quanto tale – razionale»¹¹⁶. Hegel distingue, infatti, i vari tipi di follia non in base al grado di deterioramento psichico che implicano, ma in base al rapporto che s'instaura tra la coscienza vigile e quello sprofondare entro di sé che caratterizza la follia. Esponendo, come leggiamo nello *Zusatz* al § 408, le tre forme principali in cui si presenta la follia, Hegel riproduce, come scrive Bonito Oliva, «l'ordine e il movimento dello spirito: dagli stati di assoluta passività e mancanza di relazione» come il cretinismo, che rappresenta una possibile patologia congenita, «a ciò che potrebbe corrispondere a un disturbato rapporto con il modo in cui viene a mancare uno dei termini della relazione, o perché non vi è attenzione, o perché vi è isolamento dal mondo esterno, oppure uno sprofondare senza riserve nel proprio interno»¹¹⁷.

La prima forma di follia è l'idiozia (*Blödsinn*), che comprende una forma “naturale” e inguaribile come il cretinismo, ma anche forme più lievi e passeggero come la storditaggine (*Zerstreutheit*) e il vaneggiamento (*Faselei*). La seconda forma è la follia propriamente detta (*eigentliche Narrheit*), che comprende il disgusto per la vita (*Lebensüberdruß*) e la malinconia (*Melancholie*), mentre l'ultima è la pazzia o il delirio (*Tollheit oder Wahnsinn*). È questa una suddivisione che non si discosta molto da quella che troviamo nella *Nachschrift* di Erdmann delle *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* del 1827/28, dove si ripresentano l'idiotismo (*Blödsinn*), a sua volta distinto in idiotismo in quanto tale (*Blödsinn als solcher*), storditaggine (*Zerstreutheit*) e vaneggiamento (*Faselei*); la follia (*Narrheit*), che si distingue ulteriormente in

¹¹⁴ Sulle analogie e le differenze tra la nosografia di Pinel e quella hegeliana, nonché sull'influenza del medico francese sul filosofo si vedano GAMM G., *Der Wahnsinn in der Vernunft. Historische und erkenntniskritische Studien zur Dimension des Anders-Seins in der Philosophie Hegels*, Bonn, Bouvier, 1981, p. 104 ss.; STEDEROTH D., *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, cit., pp. 238 ss. e BERTHOLD-BOND D., *Hegel's Theory of Madness*, cit., p. 21.

¹¹⁵ Cfr. PINEL P., *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale*, cit., p. 22.

¹¹⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1044; tr. it., p. 227.

¹¹⁷ BONITO OLIVA R., *La «magia dello spirito»*, cit., p. 177.

esaltazione (*Hochmut*) e melanconia (*Melancholie*) e, infine, la pazzia furiosa (*Tollheit*)¹¹⁸.

Se osserviamo più da vicino i diversi generi di malattia mentale classificati da Hegel, vediamo che l'idiozia (*Blödsinn*) corrisponde a uno sprofondare entro di sé del tutto indeterminato, in quanto l'individuo è completamente immerso in una determinazione particolare e, conseguentemente, nella sua *Gefühlswelt*. Analogamente a quanto avviene in quelle che la contemporanea nosografia psichiatrica definisce sindrome cerebrale organica (OBS) e ritardo mentale, anche nell'idiozia il soggetto sprofonda in un proprio mondo allontanandosi dalla realtà, e le sue capacità razionali e volitive risultano indebolite. Ciò è particolarmente evidente in quella forma di idiozia "naturale" e incurabile, che Hegel chiama cretinismo, una sindrome che è endemica in determinate regioni e, soprattutto, nelle valli: «I *cretini* sono uomini deformi, storpi, spesso gozzuti, che colpiscono per l'espressione completamente stupida del viso»¹¹⁹. Il cretinismo, definito dalla psichiatria contemporanea come sindrome da insufficienza tiroidea, è una sindrome caratterizzata da una deficienza mentale e fisica permanente, che si manifesta sovente con lo struma, ossia un rigonfiamento del collo noto come gozzo, e causata da un'insufficiente funzione della ghiandola tiroidea (incapace di produrre ormoni quali la tiroxina, la somatotropina e la triiodotironina) negli ultimi mesi della vita fetale e nei primi mesi della vita extrauterina, che sono fondamentali per lo sviluppo del sistema nervoso centrale (SNC). Una delle cause frequenti di questa patologia era la mancanza di iodio nell'alimentazione della madre, caratteristica delle popolazioni montane, come suggerisce lo stesso Hegel alludendo al "cretinismo delle valli". Se il filosofo ancora reputa incurabile questa patologia, oggi viene somministrata sin dalla prima settimana di vita una terapia ormonale a base di estratti di tiroide, allo scopo di impedire che l'alterato metabolismo causato dall'insufficienza ormonale causi danni allo sviluppo corporeo.

¹¹⁸ Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., pp. 1045-1050; tr. it., pp. 228-233 e HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, pp. 113-119; tr. it., pp. 192-196. Se consideriamo, invece, le classificazioni dei tipi di follia che troviamo nelle *Vorlesungen* del 1822 e del 1825, vedremo che sussistono alcune differenze, evidenti soprattutto se si confrontano le *Vorlesungen* del 1822 con quelle del 1827/28. Sinteticamente, nel 1822, Hegel classifica la follia in: 1) *Blödsinn* (che suddivide a sua volta in *praktisch* e *theoretisch*); 2) *Narrheit*; 3) *Wahnsinn/Faselei* (cfr. HEGEL G.W.F., *VPG (Ho)*, pp. 92-95); la nosografia del 1825 comprende invece: 1) *Blödsinn* (con *Zerstreutheit*, *Faselei* e *Kretinismus* quali sottospecie); 2) *Narrheit/Wahnsinn* (cfr. HEGEL G.W.F., *VPG (Gr)*, pp. 373-387).

¹¹⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1045; tr. it., p. 228.

Tornando a Hegel, accanto a questa forma “naturale” o, come diremmo oggi, congenita di idiozia, egli ne individua anche una forma per così dire “esogena”, ossia un’idiozia in cui l’individuo può sprofondare a seguito di una disgrazia o per sua propria colpa: tale stato patologico può infatti mostrarsi quale conseguenza di un «accesso di furore» o dell’ «eccesso degli stravizi»¹²⁰. A prescindere dalla causa scatenante, in tutti questi casi la guarigione è, secondo Hegel, assai improbabile. Un’ulteriore forma di idiozia è quella diagnosticata all’anonimo inglese menzionato da Hegel che, sprofondato in se stesso, «cadde in una mancanza d’interesse per ogni cosa»¹²¹, afflitto da quella che oggi potremmo definire catatonìa, ossia una forma di schizofrenia, caratterizzata da negativismo, in cui l’azione si svincola dalle motivazioni razionali e affettive, causando rigidità motoria, postura fissa, movimenti stereotipati e inespressività del volto¹²².

Vi sono però anche forme di idiozia passeggiare e di distrazione, che sopravvengono quando il soggetto, immerso in «profonde meditazioni», sprofonda in sé e considera tutto il resto privo d’importanza. Queste forme di storditaggine possono essere «conseguenza del molto studio» e affliggono sovente gli eruditi, come mostrano gli esempi, portati da Hegel, di Archimede, che «una volta [...] s’immerse tanto profondamente in un problema di geometria, che per diversi giorni sembrò aver dimenticato ogni altra cosa», e di Newton, che un giorno afferrò «il dito d’una signora, per utilizzarlo come curapipe»¹²³. Queste forme patologiche ricordano molto da vicino i lapsus, gli atti mancati e le inversioni di cui, circa un secolo dopo, parlerà Freud e possono essere quindi ricondotte alla psicopatologia della normalità¹²⁴, purché Newton non si ostini a credere che il dito della signora sia un curapipe.

Vi sono infine malati assai molesti affetti da quello che Hegel chiama vaneggiamento (*Faselei*), una patologia, perlopiù incurabile, che si manifesta nella «incapacità di fissare l’attenzione su alcunché di determinato, e consiste nella malattia dell’*oscillare inconcludente* da un oggetto all’altro»¹²⁵. Con ciò Hegel indica una forma

¹²⁰ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1045; tr. it., p. 228.

¹²¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1045; tr. it., p. 229.

¹²² Cfr. DE PLATO G., *Psicologia e psicopatologia delle emozioni*, cit., p. 193.

¹²³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1046; tr. it., p. 229.

¹²⁴ Cfr. FREUD S., *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901), in: C.L. Musatti (a cura di), *Opere. 1900-1905*, vol. IV, Torino, Bollati Boringhieri, 1970, pp. 51-297.

¹²⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1046; tr. it., p. 229.

patologica che molto si approssima a quello che oggi è noto come disturbo schizofrenico. Quest'ultimo termine, coniato a inizio Novecento dallo psichiatra svizzero Eugen Bleuler (1857-1939), che letteralmente significa "scissione della mente", non implica, infatti, alcuna "doppia personalità" o "disturbo della personalità multipla", presenti invece in alcune sindromi dissociative, ma indica la "scissione delle funzioni mentali" che si verifica nel malato. Secondo i criteri classificatori del DSM-5 la schizofrenia è caratterizzata da almeno due dei seguenti sintomi, che devono essere presenti, al fine di una diagnosi positiva, per un tempo significativo durante un periodo di un mese: allucinazioni, delirio, eloquio disorganizzato, disturbi cognitivi del pensiero, comportamento organizzato in modo grossolano o catatonico, alterazione dell'espressione affettiva e difficoltà nella percezione delle emozioni altrui¹²⁶.

Questa concezione non si discosta molto dall'idea hegeliana che la follia derivi da una dissociazione o da una mancanza di coordinazione tra *Gefühle* e *Leidenschaften* da una parte e cognizione dall'altra. Nello *Zusatz* al § 408 leggiamo che «*Pinel* racconta di un soggetto di questo genere, ch'era una perfetta immagine del caos. [...] Il vaneggiamento nasce sempre da una debolezza della facoltà, propria della coscienza intellettuale, di tenere assieme la massa delle rappresentazioni. Spesso, comunque, i soggetti che vaneggiano sono già affetti da *delirio*; quindi non soltanto dal *non sapere*, ma da inconscia *inversione* di ciò che è immediatamente presente»¹²⁷.

Nella paranoia propriamente detta (*eigentliche Narrheit*) ciò che si verifica è che il soggetto si fissa su una singola rappresentazione particolare, puramente soggettiva, che viene però scambiata per oggettiva: in questo modo lo sprofondare entro di sé ottiene un contenuto determinato.

Per i folli, il loro elemento puramente soggettivo è proprio altrettanto certo di quello oggettivo; dalla loro rappresentazione puramente soggettiva – ad esempio, l'immaginarsi di essere di fatto *quest'uomo* che di fatto non sono – essi ricavano la *certezza di se stessi*, da essa dipende il loro *essere* [...] ¹²⁸.

Questo secondo ordine di malattie mentali, spesso difficili da diagnosticare, sembra essere imparentato con quelle che la contemporanea nosografia psichiatrica definisce

¹²⁶ BLANCHARD J.J., COHEN A.S., CARREÑO J.T., *Emotion and Schizophrenia*, in: J. Rottenberg, S.L. Johnson (eds.), *Emotion and Psychopathology*, Washington D.C., American Psychological Association, 2007, pp. 103-122.

¹²⁷ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1046; tr. it., p. 230.

¹²⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1040; tr. it., p. 244.

nevrosi ossessive. Le cause scatenanti tale forma di follia sono, come leggiamo nello *Zusatz* al § 408, da ricercare nel vissuto del soggetto:

Questo stato d'animo proviene per lo più dal fatto che l'uomo, insoddisfatto della realtà effettiva, si chiude nella propria soggettività. La causa di questo imbozzolarsi dell'anima sono soprattutto le passioni [*Leidenschaften*] della *vanità* e dell'*orgoglio*. Lo spirito che si fa così il proprio nido nella propria interiorità, facilmente perde la comprensione della realtà effettiva, e si trova a proprio agio solo nelle proprie rappresentazioni soggettive¹²⁹.

Similmente anche nelle *Vorlesungen* del 1827/28 leggiamo che

Le rappresentazioni sono <qui> corrispondenti a questa stabile passione [*Leidenschaft*], inclinazione [*Neigung*], <esse> sono errori nella valutazione del sé [...] che però vengono poste dalla sensazione [*Empfindung*] particolare divenuta stabile. [...] Le passioni [*Leidenschaften*], che qui si presentano in particolare, sono orgoglio, vanità. Queste si fissano, e non sono assoggettate alla ragionevolezza, in tal modo si dà la pazzia [*Verrücktheit*]¹³⁰.

Nelle medesime lezioni Hegel continua evidenziando come, oltre alle già citate passioni di orgoglio e vanità, anche l'infelicità o una felicità eccessivamente prolungata possano porsi all'origine della follia – intuizione confermata dai recenti studi che evidenziano come variazioni delle emozioni di gioia e tristezza siano a fondamento della comparsa dei disturbi dell'umore¹³¹ –, così come la passione dell'amore¹³². Si pensi, ad esempio, a un uomo che abbia un'insana ossessione per una donna. Una simile ossessione è un che di patologico in quanto l'uomo è completamente assorbito o immerso, come direbbe Hegel, nella propria relazione con questa donna¹³³: non riuscendo a integrare questo *Gefühl* all'interno della propria esistenza, quest'ultima può risentirne ed esserne gravemente danneggiata. Sarebbe tuttavia insensato che le persone cui quest'uomo sta a cuore lo esortassero ad abbandonare o a moderare la sua ossessione. Una simile esortazione cela, infatti, la mancata comprensione della struttura del *Selbstgefühl*. Nel

¹²⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1047; tr. it., pp. 230-231.

¹³⁰ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, pp. 115-116; tr. it., p. 194.

¹³¹ Cfr. BELLODI L., *Psicopatologia funzionale*, Milano, Masson, 2005.

¹³² Cfr. HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 116; tr. it., p. 194.

¹³³ È stato precedentemente affermato che il soggetto malato tende ad accordare realtà oggettiva alla propria idea fissa o rappresentazione. Ciò non implica, però, che l'oggetto di un'ossessione folle, ossia patologica, non esista affatto, ma solo che non esiste nella forma in cui il malato pensa che esista. L'oggetto dell'ossessione dell'uomo del nostro esempio può perciò essere una donna realmente esistente, ma che non condivide le attenzioni e i sentimenti dell'uomo in questione, o che non possiede le qualità che lui, nella sua mente, le attribuisce.

Selbstgefühl il sé sente, infatti, se stesso nei propri *Gefühle*. Il *Gefühl* non è quindi un oggetto cui l'anima si relaziona, ma è un modo in cui l'anima è. Implorare il folle di abbandonare l'oggetto della propria ossessione esortandolo ad essere ragionevole è, quindi, un'impresa senza speranze: niente risulterebbe più irragionevole di una simile richiesta agli occhi del malato. La persona sana che non riesce a comprendere la struttura del *Selbstgefühl*, tende infatti a vedere l'ossessione del malato come un aspetto che danneggia la sua vita e che dovrebbe essere sradicato o quantomeno tenuto a freno. Per il malato l'oggetto della sua ossessione costituisce, invece, l'intera sua vita. Tutto il resto è, ai suoi occhi, privo d'interesse e importanza.

Queste forme psicopatologiche scaturiscono, quindi, dal rapporto che, nell'individuo, s'instaura tra le sue *Leidenschaften* e i suoi *Gefühle* e la realtà circostante, intesa soprattutto in senso sociale più che cognitivo. Sulla scia di Pinel, Hegel riconduce infatti spesso l'insorgere della follia al rapporto che il soggetto intrattiene tra il sé effettivo e le aspettative o le pressioni sociali, come emerge chiaramente dal fatto che, durante la rivoluzione francese, molti individui sono impazziti a causa del sovvertimento dell'ordine costituito¹³⁴. La *Narrheit* non è quindi, secondo Hegel, un mero disturbo cognitivo, né corrisponde alla totale perdita del sé da parte del soggetto: «I paranoici [*Narren*] hanno – accanto alla stramberia riguardo ad un singolo punto – al tempo stesso una coscienza buona e coerente, una corretta apprensione delle cose, e la capacità di agire intelligentemente»¹³⁵.

In base alle rappresentazioni che si fissano in loro, Hegel distingue diverse forme di *Narrheit*. Quando il soggetto vive inchiodato «alla fissa rappresentazione del carattere ripugnante della vita» ma, al tempo stesso, aspira «a superare questa rappresentazione», insorge il «*disgusto della vita*»¹³⁶. Questi soggetti, leggiamo nelle *Vorlesungen* del 1827/28, «che hanno solo la sensazione [*Empfindung*] della negatività, vivono nella continua paura e timore. Sembra loro di essere circondati da nemici, che

¹³⁴ Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1049; tr. it., p. 232. Anche Pinel scrive: «Quale epoca, del resto, più favorevole di quella delle più grandi bufere della rivoluzione, particolarmente adatte ad esaltare passioni, e che talora provocano la mania in tutte le sue forme?» (PINEL P., *La mania. Trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale*, cit., p. 30). In merito alla consapevolezza che Hegel ha delle implicazioni di carattere storico e sociale della follia rimando a BODEI R., *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, il Mulino, 1975, pp. 35-40.

¹³⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1047; tr. it., p. 231.

¹³⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1048; tr. it., p. 231.

arrecano loro danno»¹³⁷: più che di indifferenza nei confronti della vita si tratta di un'incapacità a sopportarla, che ricorda quello che la moderna psichiatria definisce disturbo paranoide, un disturbo della personalità caratterizzato da sospettosità e diffidenza che inducono a leggere i comportamenti altrui sempre come minacciosi per la propria persona o i propri cari. Gli individui in cui si presenta una simile struttura di personalità sono pervasi dalla paura ingiustificata di essere attaccati o danneggiati dagli altri e hanno la tendenza a reagire con rabbia¹³⁸. Come spiegano gli psichiatri Giovanni De Plato e Michela Casoria, la paura, «soprattutto nei suoi aspetti più “patologici”» può infatti insorgere «indipendentemente dall'esperienza di un pericolo reale, può essere cioè irrazionale e inconscia»¹³⁹.

Quando il disgusto per la vita si tramuta in uno sprofondare dei soggetti in se stessi «con l'idea che ciò che essi sono sia senza valore», insorge la malinconia (*Melancholie*), che nelle *Vorlesungen* del 1827/28 viene definita come «sensazione [*Empfindung*] della propria negatività, della propria debolezza», una «tristezza [...] congiunta a inattività», da cui sovente può svilupparsi un «impulso suicida»¹⁴⁰. Si tratta quindi di una forma patologica che, sintomatologicamente, molto si approssima alla depressione, termine usato per descrivere un vasto ambito di disturbi emotivi e affettivi che si estendono dai disturbi depressivi minori alla depressione maggiore, ma che presentano tutti, come spiega De Plato, «una sensazione in traducibile e incomunicabile di interruzione della continuità vitale, di tristezza estrema, di oppressione»¹⁴¹.

È importante sottolineare che il soggetto che versa negli stati appena descritti non ha, secondo Hegel, «alcuna coscienza *determinata* della *contraddizione* che esiste tra la sua rappresentazione fissa e l'oggettività», non viene «tormentato dal sentimento

¹³⁷ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 117; tr. it., p. 195.

¹³⁸ Cfr. TRIEBWASSER J., CHEMERINSKI E., ROUSSOS P., SIEVER L.J., *Paranoid Personality Disorder*, in: «Journal of Personality Disorders», 27, 6, 2013, pp. 795-805. Esistono anche patologie più gravi che, pur presentando i tipici sintomi paranoidei, non sono classificabili come disturbi di personalità: nel caso in cui le idee persecutorie abbiano contenuti di delirio si parla, infatti, di schizofrenia paranoide.

¹³⁹ DE PLATO G., CASORIA M., *Il trattamento dei disturbi emotivo-cognitivi*, in: G. De Plato (a cura di), *Emozioni. Disturbi e indicatori precoci*, Bologna, Bononia University Press, 2006, pp. 169-203, qui p. 172.

¹⁴⁰ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 117; tr. it., p. 195; cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1048; tr. it., p. 231.

¹⁴¹ DE PLATO G., *Psicologia e psicopatologia delle emozioni*, cit., p. 223. Si veda anche ROTTENBERG J., *Major Depressive Disorders: Emerging Evidence for Emotion Context Insensitivity*, in: J. Rottenberg, S.L. Johnson (eds.), *Emotion and Psychopathology*, Washington D.C., American Psychological Association, 2007, pp. 151-165.

[*Gefühl*] della propria lacerazione interiore»¹⁴², che solo a uno sguardo esterno appare evidente. Altrimenti detto, i paranoici non sanno di essere paranoici così come gli schizofrenici non sanno di essere schizofrenici, il che costituisce una parte fondamentale del loro problema.

La pazzia o delirio (*Tollheit oder Wahnsinn*) si ha, invece, quando l'opposizione tra gli elementi è del tutto compiuta e il soggetto percepisce il contrasto tra il sé vigile, lucido e il sé sprofondato nel *Gefühlsleben*¹⁴³. Come ha osservato Giulio Severino, Hegel è interessato ad «approfondire la componente emozionale» di questa forma di follia, analizzando le «tonalità affettive che assume nei folli il sentimento della loro interna lacerazione»¹⁴⁴.

Il *Gefühl* di questa interna lacerazione può limitarsi a essere una «sofferenza tranquilla quanto anche diventare *rabbia della ragione* contro la non ragione, e di questa contro quella, trasformandosi in *furia* [*Raserei*]»¹⁴⁵: spesso, infatti, chi soffre di questa patologia presenta una disposizione d'animo invidiosa, diffidente e malvagia, «una *stizza* [*Ergrimmtheit*] contro gli impacci della realtà effettiva che li circonda, contro coloro che fanno loro sperimentare una limitazione della loro volontà»¹⁴⁶. Quest'ultima forma di *Wahnsinn* ricorda il disturbo di personalità borderline, caratterizzato da una grande difficoltà nella regolazione dell'emotività e dell'impulsività, da oscillazioni del tono dell'umore, da rabbia e irritabilità¹⁴⁷.

Se, infatti, nessun individuo è completamente esente da impulsi malvagi, nel *Wahnsinniger* «la vera e propria particolarità del soggetto emerge senza freni. Gli impulsi naturali [*natürliche Triebe*] e sviluppati mediante la riflessione, che appartengono a tale particolarità, rifiutano pertanto il giogo delle leggi etiche che procedono dalla volontà veramente universale»¹⁴⁸. Spesso accade, infatti, che la stizza dei folli si manifesti come una vera e propria «*mania di nuocere*» ad altri, per quanto ciò non escluda il fatto che anche i folli possano avere *Gefühle* morali ed etici. Questi *Gefühle* possono anzi, come sostiene Hegel facendo riferimento a degli esempi riportati

¹⁴² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1049; tr. it., p. 232.

¹⁴³ Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1049; tr. it., p. 232.

¹⁴⁴ SEVERINO G., *Inconscio e malattia mentale in Hegel*, cit., p. 55.

¹⁴⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1049; tr. it., p. 233.

¹⁴⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1049; tr. it., p. 233.

¹⁴⁷ Cfr. GUNDERSON J.G., LINKS P., *Borderline Personality Disorder: A Clinical Guide*, Washington D.C., American Psychiatric Publishing, 2008.

¹⁴⁸ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1050; tr. it., p. 233.

da Pinel, avere «un'eccezionale intensità»¹⁴⁹. Similmente, nelle *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* del 1827/28 leggiamo che questi soggetti, al di fuori dei loro accessi di furore e della loro follia, «possono parlare in maniera del tutto coerente e corretta», «hanno sensazioni pienamente morali [*moralische Empfindungen*]»¹⁵⁰, sanno «cosa è giusto e ingiusto» e hanno «perfetta responsabilità»¹⁵¹. Ed è proprio l'esistenza, per quanto frammentaria, di *Gefühle* morali e della facoltà di giudizio che testimoniano della presenza, nel malato, della ragione. *Gefühle* morali che, secondo Hegel, devono essere coltivati mediante quel «trattamento morale» propugnato da Pinel: facendo leva sui *Gefühle* di rispetto e fiducia il malato riacquista, infatti, il «sentimento [*Gefühl*] morale di sé», quella «*propria* forza etica»¹⁵² che è il presupposto per una vita sana.

Come ha scritto Mario Wenning, «today it is difficult to understand the humanizing affect Hegel's account of madness must have had»¹⁵³. Pur sempre nella convinzione che «la follia è una malattia della psiche, del corporeo e dello spirituale insieme»¹⁵⁴, accanto a una rinnovata esortazione nei confronti di un «trattamento umano, cioè altrettanto benevolo quanto razionale»¹⁵⁵, Hegel pone infatti l'accento sul fatto che, nella terapia, «la cosa principale rimane sempre il trattamento *psichico*»¹⁵⁶, che ha un valore universale, mentre quello fisico si limita al tentativo empirico.

¹⁴⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1050; tr. it., p. 233. Il riferimento è qui a quel luogo del *Traité* in cui Pinel scrive: «Da nessuna parte, eccetto che nei romanzi, ho potuto vedere sposi più degni d'essere amati, padri più teneri, amanti più appassionati, patrioti più puri e più magnanimi, che nell'ospizio degli alienati, durante i loro intervalli di ragione e di calma; ogni uomo sensibile può visitarli ogni giorno ed assistere a qualche scena commovente» (PINEL P., *La mania. Trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale*, cit., p. 33).

¹⁵⁰ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 118; tr. it., p. 196.

¹⁵¹ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 120; tr. it., p. 197.

¹⁵² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1053; tr. it., p. 236.

¹⁵³ WENNING M., *Awakening from Madness*, cit., p. 115.

¹⁵⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 *Anm.*, p. 413; tr. it., p. 218; cfr. anche HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 113; tr. it., p. 192. Come è già stato evidenziato nella trattazione del magnetismo animale, le malattie mentali interessano l'uomo nel suo complesso, non limitandosi ad affliggere solo l'aspetto corporeo o solo quello psichico. Ciò mostra ancora una volta la necessità, espressa da Hegel, di superare il paradigma dualistico consolidatosi in epoca moderna. Necessità che si traduce nel tentativo di trovare una via di mezzo tra le concezioni psichiatriche predominanti a inizio Ottocento, ossia quella dei *Somatiker*, che consideravano le malattie mentali come derivanti da cause organiche e da condizioni cerebrali cliniche, e accompagnate da disturbi psicologici più o meno gravi, e quella degli *Psychiker*, che sottolineavano invece le cause affettive di queste patologie. Su questi temi cfr. ELLENBERGER H.F., *La scoperta dell'inconscio*, cit., pp. 333 ss..

¹⁵⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 *Anm.*, p. 414; tr. it., p. 220.

¹⁵⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1051; tr. it., p. 234; cfr. anche HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 119; tr. it., pp. 196-197.

Egli anticipa così, sulla scorta di Pinel, importanti applicazioni terapeutiche che condurranno all'ipnosi e, successivamente, alla psicologia cognitiva dei giorni nostri. Come apprendiamo già da quanto annota nel *Manuskript zur Psychologie und Transzendentalphilosophie* Hegel non nega che la follia possa essere innescata anche da “cause fisiche” quali, ad esempio, «una disposizione naturale ereditaria [...], erbe velenose, cani rabbiosi [...], pus nel cervello – inoculazione della rogna»¹⁵⁷; tuttavia non menziona ulteriori cause organiche, che potrebbero porsi all'origine della follia, come ad esempio lesioni del cervello. Nelle *Vorlesungen* del 1827/28 leggiamo soltanto che «spesso non si trova nei pazzi anatomizzati assolutamente nulla di abnorme, in altri molte abnormità. Frequentemente si trovano anche nodi gottosi»¹⁵⁸ o il gozzo, come abbiamo visto nel caso del cretinismo congenito.

Tuttavia, se tralasciamo quest'ultima forma di “idiozia naturale e incurabile”, nel caso della *eigentliche Narrheit* o del *Wahnsinn* Hegel propende – al di là di un vago riferimento all'incidenza che in queste forme di malattia psichica possono avere il lato fisico e, soprattutto, il sistema nervoso – per un'eziologia di tipo psicogenetico. Come abbiamo visto, infatti, nell'insorgenza di queste forme di follia hanno un ruolo di primaria importanza i *Gefühle* d'insoddisfazione e di dolore che l'individuo prova nei suoi rapporti con gli altri e, in generale, con l'ambiente storico e sociale¹⁵⁹.

Qualora la follia insorga in seguito a queste “cause interne all'anima”, ossia a *Gefühle* e *Leidenschaften*¹⁶⁰, e sia di conseguenza meno dipendente da cause fisiologiche, il terapeuta deve quindi, conquistata la fiducia del paziente, adottare un «trattamento *psichico*»¹⁶¹, intervenendo proprio sul «residuo di ragione» presente nel

¹⁵⁷ HEGEL G.W.F., *MPT*, p. 182; tr. it., p. 286.

¹⁵⁸ HEGEL G.W.F., *VP* (*Erd*), p. 113; tr. it., p. 192.

¹⁵⁹ Come già accennato, l'origine della fissazione del soggetto su una particolare rappresentazione va rinvenuta, secondo Hegel, nel suo particolare vissuto. Cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1049; tr. it., p. 232.

¹⁶⁰ Tra queste cause Hegel annovera, nel *Manuskript zur Psychologie und Transzendentalphilosophie*, «(a) un'immagine della fantasia portata a tale vivacità – troppo frequente ripetizione – a vivace attualizzazione – supera la sensazione sensibile [*sinnliche Empfindung*] – passione [*Leidenschaft*], superbia – l'innamorato – speculazioni – una sensazione [*Empfindung*] troppo vivace legata ad una rappresentazione conduce a grande gioia e riconduce tutto a questa – infine pazzia» (HEGEL G.W.F., *MPT*, p. 182; tr. it., p. 287). Già Pinel aveva operato una distinzione tra malati per cause “fisiche”, per i quali è sufficiente un intervento clinico, e malati per cause “moralì”, per i quali si rende necessario un trattamento morale, cioè psichiatrico.

¹⁶¹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1051; tr. it., p. 234.

malato, e indurlo a «far violenza alla propria soggettività, che si trova in contraddizione con la realtà oggettiva»¹⁶².

Già nella *Naturphilosophie* Hegel riconosce al medicinale (*Heilmittel*) il compito di stimolare «l'organismo a superare l'eccitazione *particolare* in cui è fissata l'attività formale dell'intero» e di «ristabilire nell'intero la fluidità dell'organo o del sistema particolare», motivo per cui deve funzionare come uno stimolo che costringe l'organismo alla reazione; si tratta però di uno stimolo costituito «da qualcosa di difficile da assimilare e da dominare», rispetto a cui l'organismo «è costretto a impegnare le proprie forze»¹⁶³. Similmente l'obiettivo del trattamento psichico deve essere la «fluidificazione della rappresentazione fissa», ossia una messa in circolo di quella particolare *Leidenschaft* su cui il malato si è arrestato: «Un'azione forte ed improvvisa sulla loro rappresentazione»¹⁶⁴ può fungere a questo scopo e, ancora più importante, «la follia può essere talora guarita da una parola che agisce immediatamente sulla rappresentazione»¹⁶⁵.

Il terapeuta deve intervenire con delle cure in grado di far emergere, attraverso il dialogo¹⁶⁶, quello che si nasconde dietro la prevalenza di un *Gefühl* e, quindi, curare il malato a partire dallo spirito. È, infatti, nel disordine interno che emerge dalle parole del paziente che, come ha osservato Bonito Oliva, «bisogna ritrovare quel centro e quella misura che è andata a fondo, coperta dalla ricchezza delle immagini»¹⁶⁷.

Quanto detto aiuta a comprendere meglio il motivo per cui Hegel ha tanto criticato i trattamenti magnetici e le analisi fisiognomiche e frenologiche che, ignorando il residuo di ragione presente nei malati, non fanno altro che ridurre il soggetto alla sua immediatezza *empfindend* o alle dimensioni delle protuberanze del suo cranio.

¹⁶² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1052; tr. it., p. 235.

¹⁶³ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 373, p. 371; tr. it., p. 532. Il medicinale, in quanto agisce contro l'organismo, anche se allo scopo di scatenare la sua reazione, è un veleno, ossia uno stimolo che si determina come negativo (cfr. HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 373 *Anm.*, p. 372; tr. it., p. 533). Questo medicinale che al contempo avvelena e cura andrebbe più propriamente chiamato φάρμακον.

¹⁶⁴ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1053; tr. it., p. 236.

¹⁶⁵ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1054; tr. it., p. 237.

¹⁶⁶ Il metodo terapeutico adottato da Pinel consiste nel tentativo di risvegliare e riattivare, mediante il dialogo, esercizi e complessi meccanismi psicologici, le facoltà morali e intellettive assopite dei pazienti (cfr. PINEL P., *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale*, cit., p. 85).

¹⁶⁷ BONITO OLIVA R., *Coscienza, inconscio, follia. Osservazioni intorno alla "Filosofia dello spirito" jenese di Hegel*, in: «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche», 90, 1979, pp. 383-407, qui p. 406.

La lettura offerta da Hegel della patologia mentale è quindi piuttosto chiara: egli considera, come abbiamo già accennato nella trattazione delle malattie magnetiche, la psiche umana come una struttura dinamica, in cui vi è uno scambio tra la parte animica (in cui *Empfindungen* e *Gefühle* vengono idealizzati), e la parte cosciente (che può attingere a questi *Gefühle* ed *Empfindungen* e utilizzarli liberamente). Quando però l'individuo si fissa su uno di questi *Gefühle*, senza riuscire a elaborarlo, quest'ultimo riemerge da quel pozzo in cui tutto è conservato, e si presenta dinanzi alla coscienza dominandola¹⁶⁸.

Hegel considera quindi il soggetto malato come strutturalmente uguale a quello sano. In questo senso la malattia mentale dimostra, agli occhi di Hegel, una piena legittimità all'interno dello sviluppo razionale e spirituale del soggetto. Non solamente, quindi, il malato deve essere trattato con dignità perché è un soggetto pienamente umano, ma la stessa follia è considerata da Hegel come «una forma o grado che *necessariamente* si presenta nello sviluppo dell'anima»¹⁶⁹. La necessità della patologia mentale è però da intendersi in un senso specifico: non significa, infatti, che ogni individuo debba, nell'arco della propria vita, necessariamente sprofondare nella follia, ma si tratta piuttosto di concepire la possibilità della follia come determinante per la definizione stessa del soggetto¹⁷⁰. Come ha scritto Mario Farina, «quell'insieme di

¹⁶⁸ Masullo definisce questo oscuro pozzo quale «dominio dell'affettivo puro, spessore affettivamente determinato» (MASULLO A., *Inconscio e repressione*, cit., p. 121). Abbiamo già avuto modo di vedere come all'interno dell'anima umana vengano a sedimentarsi tutta una serie di *Empfindungen*. Il soggetto non può però avere piena disposizione su tutti questi contenuti. La *Empfindung* corrisponde quindi a quel materiale che, in prima istanza, costituisce il soggetto, molto prima che questo soggetto sviluppi una coscienza. Questo materiale è, inoltre, ciò da cui si forma la coscienza, poiché non vi è altro, nel soggetto, da cui essa possa formarsi: questo materiale forma però un contenuto non ancora sviluppato e la sua forma è la forma dell'immediatezza. I contenuti della ragione, della coscienza, sono invece qualcosa che il soggetto ha a propria disposizione ed è quindi in grado di oggettivarli, di concepirli come distanti da sé.

¹⁶⁹ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1036; tr. it., p. 220.

¹⁷⁰ Nello *Zusatz* al § 408 leggiamo infatti che la necessità della follia nello sviluppo dell'anima «non va naturalmente intesa come se con ciò si affermasse che *ogni* spirito, *ogni* anima debba passare attraverso questo stadio di estrema lacerazione. Una tale affermazione sarebbe non meno insensata del supporre che, poiché nella *filosofia del diritto* il delitto viene considerato come un fenomeno *necessario* della volontà umana, per questo il commettere delitti dovrebbe diventare una necessità inevitabile per *ogni* singolo» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 Z., p. 1036; tr. it., p. 220). Ricordo brevemente che anche Schelling, nella sua *Philosophie der Offenbarung* (1841/42), concepisce la follia come potenzialità da superare (cfr. SCHELLING F.W.J., *Filosofia della rivelazione*, tr. it. di A. Bausola, vol. I, Bologna, Zanichelli, 1972, pp. 378-379). Tornando a Hegel, il delitto viene tematizzato nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* ai §§ 90-103 e nella *Philosophie des Geistes* enciclopedica ai §§ 496-502. Tuttavia i casi della follia e del delitto sono differenti. La follia è una contraddizione tra la coscienza intellettuale e il *Selbstgefühl*, che sono componenti di ogni soggetto umano. Di conseguenza, ogni individuo umano ha, in sé, il germe della follia, anche se di norma questo non germoglia. La follia è quindi una questione che concerne il singolo

elementi genetici della malattia mentale sono presenti in tutti i soggetti»¹⁷¹; altrimenti detto, sia la ragione che *Gefühle, Leidenschaften* e, in generale, tutto ciò che pertiene alla *Gefühlssphäre*, sono aspetti costitutivi e necessari di ogni uomo e, in questo senso, ogni uomo può, potenzialmente, essere esposto al rischio della follia.

Sebbene la patologia psichica sia un processo che si forma all'interno della sfera animica, il suo precedere nell'ordine dell'esposizione non significa che essa è autonoma rispetto alle parti successive: i suoi effetti si mostrano in un momento ben più elevato della vita del soggetto, ossia laddove egli è pienamente consapevole di sé, nel suo intelletto libero. Come ricorda Hegel, infatti, «nel considerare la follia bisogna anticipare la coscienza formata e intellettiva»¹⁷². Per questo motivo si è deciso di trattare la follia soltanto dopo aver analizzato la coscienza intellettiva posta a tema nelle pagine psicologiche.

In conclusione possiamo dire che, allorché la *Gefühlssphäre*, che costituisce parte integrante e fondamentale di quel tutto che è una vita spirituale pienamente sviluppata, si presenta quale stato separato e autonomo rispetto a questo tutto, viene considerata da Hegel come una patologia dello spirito. In questo senso possiamo affermare che, per

soggetto, e non una questione sociale. Di contro, la necessità del delitto è una questione sociale. Hegel non sostiene che ogni individuo contiene in sé i germi della criminalità, ma soltanto che, dato che ci sono leggi, alcuni soggetti inevitabilmente le infrangeranno. Né il delitto è un regresso a un grado di sviluppo anteriore. Nonostante la spiegazione data da Hegel, resta poco chiaro in che senso la follia sia un grado necessario nello sviluppo dello spirito. Una persona non può essere folle se non è già una coscienza intellettuale, in quanto il *Selbstgefühl* non avrebbe nulla con cui entrare in contraddizione. In questo senso possiamo intendere il *Selbstgefühl* come un grado nello sviluppo dello spirito. Ma inferire da ciò che la follia è una “forma o un grado che necessariamente si presenta nello sviluppo dell'anima” sarebbe come dire che, poiché la *fühlende Seele* nella sua immediatezza è un grado dello sviluppo del soggetto, lo è anche il magnetismo animale.

¹⁷¹ FARINA M., *Hegel e il privilegio del delirio: un contributo alla storia dell'isteria*, in: «Costruzioni Psicoanalitiche», 26, 2013, pp. 99-116, qui p. 110. Uno sguardo alle pagine della *Phänomenologie* mostra come la follia si continui a riaffacciare, come possibilità, nel cammino della coscienza dall'esperienza alla scienza.

¹⁷² HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 *Anm.*, p. 412; tr. it., p. 218. Per spiegare il motivo di questa anticipazione Hegel ricorre a un paragone con la *Philosophie des Rechts* dove assistiamo a una «progressione simile» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 *Z.*, p. 1042; tr. it., p. 226). La trattazione dell'individuo entro la sfera dell'eticità, pur avvenendo in uno stadio piuttosto tardo della *Rechtsphilosophie*, non va compresa, spiega Hegel, in quella sede come «qualcosa di temporalmente *posteriore* al diritto ed alla moralità», che la precedono. Simili considerazioni possono essere fatte per la famiglia, che è uno dei primi momenti, la quale non è «qualcosa di *precedente* rispetto allo Stato nella realtà effettiva» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 *Z.*, p. 1043; tr. it., p. 227). Secondo Hegel le prime forme sono “astratte” e trovano la loro realizzazione unicamente entro quelle che si presentano per ultime, che sono maggiormente “concrete” e quindi inglobano da sempre quelle forme che sono considerate per prime all'interno della trattazione filosofica. Similmente, leggiamo, «abbiamo dovuto anche esaminare, nel campo antropologico, la *follia* – poiché questa, come abbiamo visto, consiste in un'astrazione che si fissa contro la coscienza oggettiva, *concreta* dell'individuo» (HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 408 *Z.*, p. 1043; tr. it., p. 227).

Hegel, i *Gefühle* concorrono a determinare la salute mentale del soggetto. Non sono tuttavia le componenti della *Gefühlssphäre* in sé a minare la salute mentale del soggetto, poiché senza queste l'uomo resterebbe sostanzialmente inattivo e incapace di prendere qualsiasi decisione, quanto piuttosto la frattura che si crea, nel soggetto stesso, tra queste ultime e la coscienza razionale. Come ha osservato in proposito Filipe Campello, il concetto di follia è da considerare quale «Defizit in der Herausbildung eines “vernünftigen” Willens und “vernünftiger” Leidenschaften»¹⁷³. Nelle *Vorlesungen* del 1827/28 leggiamo che

i pazzi mostrano sensazioni [*Empfindungen*] di orgoglio, di superbia, qui si dice allora: questa passione [*Leidenschaft*] lo ha fatto impazzire, ma queste sono nell'uomo in generale, solo vengono tenute a freno dall'uomo ponderato, in parte in modo tale da non lasciarle crescere in se stesso, da non farle divenire determinazioni della sua volontà, in parte in modo tale che esse non divengano esteriori, palesi¹⁷⁴.

L'analisi dei fenomeni patologici dello spirito è fondamentale, agli occhi di Hegel, perché è la perdita, sia essa parziale, totale, puntuale o cronica delle funzioni mentali più “elevate” e “svilupate”, di cui le funzioni “inferiori” sono parte integrante, a rendere chiaramente visibili queste ultime¹⁷⁵. Attingendo al panorama medico-scientifico della propria epoca, Hegel fa riferimento a fenomeni, quali il magnetismo animale, il sonnambulismo, la chiaroveggenza e le diverse manifestazioni della follia, che vengono studiati tenendo in considerazione se, in che misura e in quale combinazione essi implicano lo stato di veglia, le *Empfindungen*, i *Gefühle*, l'attenzione cosciente, la coscienza fenomenica e proposizionale e la coscienza di sé, prestando anche attenzione alle manifestazioni fisiche e ai comportamenti specifici ad essi correlati. Nell'analisi di questi stati psicopatologici Hegel adotta quindi un procedimento che ricorda da vicino quello usato dalle contemporanee scienze della mente, che studiano le varie forme psicopatologiche perché in esse viene alla luce ciò che, nella coscienza sana, è contenuto implicitamente¹⁷⁶.

¹⁷³ CAMPELLO F., *Die Natur der Sittlichkeit*, cit., p. 121.

¹⁷⁴ HEGEL G.W.F., *VPG (Erd)*, p. 250; tr. it., p. 334.

¹⁷⁵ Ciò non toglie però, che per poter concepire la malattia mentale è necessario ricorrere a un criterio normativo, ossia al concetto di individuo “sano”, che è quello che Hegel intende quando afferma che «conoscere quei travimenti presuppone già il *concetto*, cioè che cosa l'uomo deve essere» (HEGEL G.W.F., *Enz A*, § 321, p. 190; tr. it., p. 202).

¹⁷⁶ Cfr. STEPHENS G.L., GRAHAM G., *When Self-Consciousness Breaks. Alien Voices and Inserted Thoughts*, Cambridge, The MIT Press, 2000 e DAMASIO A.R., *Emozione e coscienza*, cit.

Come spiega Antonio Damasio, a una vita mentale “normale” o “sana” appartengono la coscienza di sé, la coscienza proposizionale e fenomenica sotto forma di percezioni, ricordi, fantasie, pensieri ed esternazioni linguistiche, ma anche di desideri, intenzioni, *Empfindungen*, *Gefühle*, *Leidenschaften*, l’attenzione, le abitudini, nonché l’alternanza tra gli stati di sonno e di veglia¹⁷⁷. Il sonno profondo (senza sogni) è, per fare un esempio, una condizione “normale” in cui lo stato di veglia è soppresso e, insieme a questo, anche la coscienza proposizionale e fenomenica, la coscienza di sé e le espressioni emotive. Durante il sogno, invece, in cui lo stato di veglia è chiaramente assente, sono però presenti una limitata coscienza di sé e una coscienza fenomenica, immaginativa e proposizionale, poiché, come spiega Damasio, «il ricordo che formiamo degli ultimi frammenti di sogno prima del risveglio indica che in qualche misura la coscienza era “accesa”»¹⁷⁸. In questo stato, in cui ricompare la coscienza, si rivelano anche espressioni emotive.

Se però stati quali il sonno profondo e il sogno possono essere annoverati tra quei fenomeni della vita umana che consideriamo “normali”, la catalessi, lo stato sonnambulico indotto dal magnetismo, la chiaroveggenza e i comportamenti tenuti in preda a una nevrosi ossessiva sono esempi di stati patologici dello spirito, benché in essi si possano rinvenire analoghi stati di coscienza. Lo spirito può infatti, per dirla con Hegel, ricadere nella dimensione animica sia in modo fisiologico, come avviene quando ci si addormenta, sia in modo patologico, come invece accade nei fenomeni magnetici e nelle manifestazioni della follia.

¹⁷⁷ «Le manifestazioni esteriori della coscienza sono regolari e prevedibili, e quindi facilmente identificabili e misurabili. Per esempio, sappiamo che in uno stato normale di coscienza gli organismi sono svegli, prestano attenzione agli stimoli provenienti dall’ambiente circostante e si comportano in maniera adeguata al contesto e a quello che presumiamo essere il loro scopo. Di un comportamento adeguato fanno parte tanto le emozioni di fondo, [...] quanto specifiche azioni o emozioni correlate agli specifici eventi o stimoli che si presentano in una data scena» (DAMASIO A.R., *Emozione e coscienza*, cit., p. 110).

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 114.

CONCLUSIONI

*Senza passione non si è compiuto
né si può compiere
nulla di grande.*

(HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 474 *Anm.*)

Benché Hegel sia assente dal contemporaneo dibattito filosofico, psicologico e neuroscientifico sulle emozioni, volto a evidenziarne l'importanza, per il soggetto, ai fini della conoscenza e dell'agire, ciò che emerge da questo lavoro è che egli si è tutt'altro che disinteressato a *Gefühle*, *Empfindungen* e *Leidenschaften* – ossia a quelli che considera i moventi dell'agire umano – e al loro valore conoscitivo. Già Rosenkranz, nella sua *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geistes* (1843²), aveva osservato: «Nach meiner Meinung ist es nun Hegel mehr als anderen Psychologen gelungen, die verschiedenen Bestimmungen des Begriffs Gefühl mit den übrigen Tätigkeiten des Geistes in Zusammenhang zu bringen, so daß bei ihm erhellt, auf welche Weise das Fühlen des Geistes schon an sich Denken, das Denken aber das auch für sich seiende Fühlen ist»¹.

Vero è che manca, nelle pagine antropologiche e psicologiche dell'*Enzyklopädie* elette a terreno privilegiato d'indagine, una trattazione sistematica della “Gefühlssphäre”, il che contribuisce a far sì che non risulti immediatamente evidente l'interesse hegeliano per queste questioni. Anche la celebre critica intrapresa contro la *Gefühlstheologie* di Schleiermacher sembra inoltre avvallare la convinzione che il filosofo di Stoccarda non solo si sia disinteressato alla *Gefühlssphäre*, ma che abbia addirittura rivolto aspre critiche al *Gefühl*, tanto che Paul Tillich, nella sua *Vorlesung über Hegel* (1831/32), sembra meravigliarsi del fatto che il giovane Hegel abbia parlato dell'amore quale *Gefühl*: «Dies Wort hat, wenn wir Hegels Kampf gegen die Gefühlstheologie kennen, etwas Überraschendes. Hegel korrigiert sich hier sofort selbst, indem er sagt: die Liebe ist ein “Gefühl des Lebendigen” als Einheit der einzelnen Gefühle, dadurch hört sie auf ein Gefühl als solches zu sein»².

¹ ROSENKRANZ K., *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist*, cit., p. 413.

² TILlich P., *Vorlesung über Hegel* (Frankfurt 1831/32), in: E. Sturm (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, Berlin/New York, De Gruyter, 1995, p. 208.

La critica hegeliana alla *Gefühlstheologie* non mira però, come abbiamo visto, a svalutare il *Gefühl* in quanto tale, quanto piuttosto a evidenziare come la critica alla mortificazione kantiana della sfera sensibile non debba tradursi in un rifugiarsi nel *Gefühl* come unica fonte del vero, del bene e di Dio. Hegel polemizza infatti aspramente contro ogni teoria, sia essa romantica o sentimentalista, che consideri il *Gefühl* quale fonte d'accesso privilegiato a determinati fenomeni della vita spirituale, concependo all'opposto i contenuti di *Empfindungen* e *Gefühle* come ciò che accomuna ogni uomo, in quanto costitutivi della sua naturale vitalità.

Nella convinzione quindi che Hegel non abbia ignorato o misconosciuto l'importanza della *Gefühlssphäre*, questo lavoro si è proposto di indagare i contesti sistematici in cui Hegel tematizza le sue componenti, ricostruendone anche i presupposti naturali, per domandarsi infine quale ruolo rivesta nel processo di sviluppo dello spirito. La delineazione delle caratteristiche fondamentali e la puntuale differenziazione offerta da Hegel tra diversi tipi di *Empfindungen*, *Gefühle*, *Triebe*, *Neigungen* e *Leidenschaften*, ha permesso di ricostruire, attingendo alle sezioni antropologica e psicologica dell'*Enzyklopädie* del 1830 – e con uno sguardo anche alla lezioni tenute dal filosofo su questo argomento, nonché alle pagine della *Naturphilosophie* dedicate all'organismo animale – quella che può essere definita la “*Theorie des Gefühls*” hegeliana.

Ciò che questa articolata “teoria” suggerisce è il ruolo fondamentale ricoperto dalla *Gefühlssphäre* nel processo di sviluppo che conduce l'anima naturale a riconoscersi come volontà pensante, come spirito che si pone degli scopi e che cerca di tradurli nel mondo esterno attraverso azioni. Essa è inoltre a mio giudizio rilevante, grazie alle numerose suggestioni che offre, per le contemporanee riflessioni sulle emozioni, il cui tratto distintivo è la proficua interazione tra il linguaggio delle scienze empiriche della vita e i concetti chiave della filosofia.

È soprattutto il rapporto di continuità individuato dal filosofo tra *Gefühl* e razionalità ad approssimare la sua teoria agli studi più recenti in questo ambito, che colgono ragione ed emozione nella loro complementarietà rispetto al loro fine, che è quello di assistere l'uomo nelle innumerevoli scelte che il vivere di per sé comporta. Ho cercato infatti di mostrare che l'accusa, rivolta a Hegel, di essere un “iper-razionalista” per il quale, come scrive Paul Redding, «all feeling must be replaced by a conceptually

determinate form of mentality»³, è infondata. I *Gefühle* infatti, benchè in quanto tali non siano propriamente razionali, sono tuttavia concepiti da Hegel quali momenti costitutivi e necessari dello sviluppo di attività razionali e sono strumenti necessari al soggetto per orientarsi nel mondo.

Già nella doppia relazione, di tipo teoretico e pratico, maturata con il proprio ambiente, in cui si gioca la vita dell'animale in vista della sua autoconservazione, un ruolo di primaria importanza è incarnato dal *Gefühl* – ossia dalla capacità che l'animale ha di sentire se stesso come determinato negli stati di dolore e piacere – che costituisce anche lo sfondo a partire da cui possono svilupparsi la *Sensibilität*, il *Selbstgefühl* e l'articolazione della *Sensibilität* in quelli che sono i sensi propriamente detti.

Se guardiamo alla soggettività descritta da Hegel nell'*Anthropologie* vediamo che questa si rapporta a ciò che è esterno mediante ciò che egli definisce rispettivamente *Empfindungen* e *Gefühle*, e tra cui non distingue sempre in modo coerente. La caratterizzazione del modo in cui il soggetto si rapporta al mondo attraverso la *Empfindung* – che definisce la modalità conoscitiva propria della *natürliche Seele* – è estremamente articolata: esistono, infatti, *Empfindungen* di freddo e caldo, della durezza, dei colori, ma anche di dolore, la collera, la sete di vendetta e le *Empfindungen* riguardanti il diritto, la bellezza e l'eticità. Hegel utilizza, quindi, il termine “*Empfindung*” sia come concetto generico per indicare tutti i tipi di *qualia* o stati in cui qualcosa è presente al soggetto in modo fenomenico, sia per riferirsi, in senso stretto, a *qualia* sensoriali causati da qualità esterne. Il caso paradigmatico è rappresentato dalle *Empfindungen* provenienti dai cinque sensi.

Da queste *Empfindungen* esterne, che forniscono al soggetto informazioni su oggetti spazio-temporali, e su cui questo lavoro non si è dilungato, Hegel distingue vari tipi di *Empfindungen* interne, che chiama anche *Gefühle*. Al pari del termine “*Empfindung*”, anche “*Gefühl*” viene da Hegel utilizzato in diversi luoghi dell'*Enzyklopädie* e con uno spettro di significati alquanto ampio, non limitato al suo occorrere nella sfera antropologica. Tra questi vanno annoverati i *Gefühle* del proprio corpo e di determinati processi corporei, il *Selbstgefühl*, il *Gefühl* “patologico” della totalità animica caratteristico della *fühlende Seele* e, infine, tutta una serie di *praktische*

³ REDDING P., *The Logic of Affect*, cit., p. 130.

Gefühle positivi o negativi e più o meno intensi. Questa apparente confusione terminologica può essere spiegata con il fatto che è possibile differenziare tra *Empfindungen* esterne e *Empfindungen* interne (o *Gefühle*) solo dall'esterno, ossia adottando il punto di vista della coscienza riflettente.

Diversamente dalle *Empfindungen* esterne, quelle interne sono determinazioni che entrano nella sfera della corporeità derivando dall'interiorità stessa del soggetto. Per essere sentite devono necessariamente esteriorizzarsi, ossia lasciare una traccia a livello fisiologico. Poiché si tratta di determinazioni che si generano nell'animo umano, siamo qui dinanzi a contenuti spirituali – quali, ad esempio, il coraggio, l'ira, la vergogna, il pentimento, la gioia e l'invidia – che sono in un certo senso più elevati rispetto a quelli delle *Empfindungen* esterne. Si tratta infatti di *Empfindungen* proprie di una soggettività formata, che pertanto vengono introdotte a livello della considerazione antropologica anticipando caratteristiche tipiche di livelli superiori dello spirito e che, nella *Psychologie*, trovano una nuova e più appropriata trattazione sotto la rubrica del *praktisches Gefühl*.

Queste *Empfindungen* interne (o *Gefühle*) rientrano, infatti, nell'ambito dell'*Anthropologie* unicamente nella misura in cui influenzano il corpo: in queste pagine Hegel focalizza la propria attenzione sulla manifestazione corporea dei *Gefühle* come dimostrano gli esempi, da lui riportati, dell'impallidire per la paura o dell'arrossire per la vergogna. È infatti «difficile immaginare», come scrive il neuroscienziato Joseph LeDoux richiamandosi a William James, «delle emozioni in assenza della loro espressione fisica»⁴. Il concetto di corporeità, pensato da Hegel sempre all'interno di un'originaria unità psicofisica, acquisisce così una grande importanza al fine di comprendere come il mondo interiore possa essere sentito dal soggetto.

Tuttavia, nonostante i *Gefühle* affondino le loro radici nei meccanismi di feedback neurologico, il loro carattere involontario viene attenuato dall'insorgere della volontà, che è fondamentale per il processo di soggettivazione dello spirito. È infatti importante sottolineare come la trattazione psicologica differisca da quella antropologica nella misura in cui non tematizza più specifici fenomeni fisiologici, quanto piuttosto il

⁴ LEDOUX J.E., *Il cervello emotivo*, cit., p. 44.

contenuto di quegli atti corporei e di quei *Gefühle* inizialmente delineati nell'*Anthropologie*, per quanto le funzioni psicologiche presuppongano pur sempre quei processi fisiologici tratteggiati nelle pagine antropologiche. I *Gefühle* proposizionali sono infatti stati complessi che combinano diversi sistemi di rappresentazione sia mentali che organici: implicano sia disposizioni teoriche, pratiche e valutative, sia stati di attivazione fisiologia, a dimostrazione del fatto che gli aspetti naturali e biologici delineati nelle pagine antropologiche non scompaiono nel processo di progressiva spiritualizzazione del soggetto, ma continuano a costituirne un ineliminabile fondamento.

In questo processo un ruolo di primaria importanza è svolto dall'abitudine, necessaria affinché *Gefühle* ed *Empfindungen* non si riducano a essere registrati come meri mutamenti fisiologici o si consumino nell'interiorità del soggetto, ma, nella misura in cui l'anima ne fa un suo stabile possesso, divengano aspetti dell'identità dell'essere umano, ossia qualcosa che ricorda da vicino le cosiddette "emozioni primarie".

I *praktische Gefühle* tematizzati entro la più ampia cornice dello spirito pratico molto si approssimano a ciò che oggi sono chiamate "emozioni": si fondano su una percezione e una valutazione cognitiva degli stimoli provenienti dal mondo circostante in relazione agli scopi del soggetto, sono orientati verso un oggetto e si configurano come moventi dell'agire. In quanto spingono il soggetto a uscire dalla propria soggettività e a protendersi verso l'esterno, sono inoltre vissuti come risposte che egli dà alla realtà esterna, con cui è posto in relazione.

Hegel offre un'articolata tassonomia fondata sul tipo di dover essere che istanziano, distinguendo dal *Gefühl* del tutto superficiale del piacevole e dello spiacevole, che insorge quando la volontà rispettivamente realizza o non realizza la propria autodeterminazione, *Gefühle* il cui contenuto proviene dall'intuizione o dalla rappresentazione, e che si rivolgono a un oggetto determinato, quali diletto, gioia, paura, dolore, speranza e angoscia. Questi *Gefühle*, diversamente da quanto avviene nel caso dei *Gefühle* di piacevole e spiacevole, hanno a loro fondamento una valutazione di fatti e circostanze (per esempio, riguardo a una minaccia, a un'approvazione, a un'offesa). Hegel distingue inoltre *Gefühle* "moralì" o di "autovalutazione", legati alla dimensione "giusto/sbagliato" piuttosto che a quella di "piacere/dispiacere", che sono alla base del carattere morale del soggetto e che gli permettono di valutare le proprie

esperienze emotive. Il contenuto di questo tipo di *Gefühle* deriva dal pensiero: il soggetto prova vergogna o pentimento quando acquisisce la consapevolezza di essere in un certo modo o di aver fatto una determinata cosa e, contemporaneamente, sa che dovrebbe essere altrimenti o che avrebbe dovuto agire diversamente.

La differenza tra i *Gefühle* non risiede solo nei loro diversi oggetti, bensì nella valutazione che il soggetto fa di questi ultimi. Egli sente infatti il proprio impegno emotivo nei confronti della legge o della vita etica in modo diverso da come sente altri tipi di *Gefühle* quali, ad esempio, il dolore o la gioia: quest'ultimo tipo di *Gefühle* viene sentito più a livello fisico rispetto al primo.

I *Gefühle* non sono quindi irrazionali, secondo Hegel, bensì fenomeni psichici complessi o multifattoriali, per usare le parole dello psicologo Klaus R. Scherer⁵, che implicano sia le valutazioni cognitive – nella forma di percezioni, giudizi, supposizioni e atti d'immaginazione – che il soggetto fa, di situazioni e cose in rapporto al proprio benessere e alla propria soddisfazione, sia un'attivazione fisiologica dell'organismo a cui segue l'espressione delle risposte emotive e la preparazione all'azione.

La contrapposizione tra razionalità e *Gefühl* non ha ragion d'essere, secondo Hegel. Proprio come nel movimento del conoscere è impossibile escludere le *Empfindungen*, perché costituiscono il fondamento della conoscenza, similmente, la connessione con l'intelligenza investe tutti i livelli dello spirito pratico: i *Gefühle*, il cui contenuto è dato dall'intuizione, dalla rappresentazione o anche dal pensiero; il *Trieb*, che è una forma dell'intelligenza volente; le *Neigungen* e le *Leidenschaften* che, come i *praktische Gefühle*, muovono dall'intelligenza volente e «hanno per base la natura razionale dello spirito»⁶; l'arbitrio e la scelta di un contenuto specifico, che non sarebbero possibili senza l'attività riflessiva. Inoltre, se gli elementi appetitivi e passionali rappresentano i moventi che determinano la volontà, gli stimoli provenienti dalla *Gefühlssphäre* permettono anche all'intelligenza di attivarsi, come mostrano i fenomeni dell'attenzione e della memoria. I *Gefühle* non sono quindi sostituiti dal pensiero concettuale nelle risposte al mondo, quanto piuttosto ci aiutano a rapportarci ad esso e stanno a fondamento dell'attività del pensiero concettuale.

⁵ Cfr. SCHERER K.R., *La natura e le funzioni delle emozioni: un approccio componenziale multiprocessuale*, in: L. Anolli (a cura di), *Psicologia generale*, Bologna, Cisalpino, 1996 pp. 105-130.

⁶ HEGEL G.W.F., *Enz C*, § 474, p. 471; tr. it., p. 346.

Riconfermando così convinzioni che risalgono agli anni giovanili, Hegel non considera l'uomo «un'indifferente duplice essenza»⁷: nella *Philosophie des subjektiven Geistes* emerge l'immagine di un soggetto concreto della conoscenza e dell'azione, fatto di spirito, carne e ossa, e che non è scisso tra *Gefühle*, *Neigungen* e *Triebe* da un lato e pura razionalità dall'altro, ma è la personificazione della volontà supportata dalla ragione. *Gefühle*, *Leidenschaften* e *Neigungen* non sono quindi né buoni né cattivi, ma costituiscono semplicemente la natura dell'uomo: sono il segno dell'interesse che porta il soggetto alla realizzazione dei suoi scopi, quei moventi da cui trae la forza per partecipare al mondo circostante. Per concretizzarsi quindi non nel mero appagamento ma in fatti e azioni, le componenti della *Gefühlssphäre* devono congiungersi con una razionalità che, nella sua immanenza al fare umano può assumere la forma di una razionalità calcolatrice o quella di una razionalità libera da fini egoistici.

Tuttavia, al fine di cogliere la dimensione unitaria dell'uomo, di questo soggetto incarnato che pensa, sente, sceglie, decide e agisce, bisogna abbandonare le impostazioni della psicologia razionale ed empirica che, isolando tra loro le facoltà umane, preparano il terreno per l'assolutizzazione del *Gefühl* o della razionalità, e adottare un nuovo approccio psicologico che Hegel chiama “speculativo”. Solo così si comprenderà che nessuna delle dimensioni dell'umano – quella sensibile e quella razionale – può venire meno, senza produrre con ciò una conoscenza inerte, una motilità impulsiva priva d'indirizzo o le patologie mentali. Ciò che di queste ultime è importante sottolineare – a rimarcare la continuità che Hegel ravvisa tra dimensione affettiva e razionale – è che non sono mai considerate da Hegel come irrazionali: il soggetto folle è certo un soggetto malato, ma resta pur sempre un essere razionale, come egli non si stanca di ripetere sulla scorta dello psichiatra Philippe Pinel. Ciò aiuta a comprendere meglio il motivo per cui Hegel tanto critica i trattamenti magnetici e le analisi fisiognomiche e frenologiche che, ignorando il residuo di ragione presente nei malati, riducono il soggetto alla sua immediatezza *empfindend*, ai tratti fissi del suo volto o alle dimensioni delle protuberanze del suo cranio, senza riuscire a cogliere quello strato più intimo e profondo celato nell'animo umano.

⁷ HEGEL G.W.F., *RPR*, § 39, p. 408; tr. it., p. 60.

In conclusione possiamo quindi affermare che è proprio in virtù di questa immersione nel reale che il programma hegeliano risulta ancor oggi particolarmente attuale, anche per chi considera le basi filosofiche delle neuroscienze. Tematiche trattate da Hegel quali l'essere incarnata dell'anima, l'espressione delle emozioni e la loro fondamento fisiologico, l'abitudine e la volontà, sono infatti temi al centro della contemporanea filosofia della mente. Inoltre, benché possa ad un primo sguardo sembrare un pedante razionalista, Hegel ha riconosciuto l'importanza della *Gefühlssphäre* del soggetto e dato rilievo al valore conoscitivo insito nei *Gefühle*, alla razionalità a loro immanente, e può quindi rappresentare un importante interlocutore per le contemporanee trattazioni sulle emozioni, che insistono sulla connessione che sussiste tra emozione, ragione e tendenza all'azione.

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

Le opere di Hegel vengono citate con le seguenti abbreviazioni, facendo riferimento, quando possibile, all'edizione critica HEGEL G.W.F., *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg, Meiner, 1968 ff., oppure secondo l'edizione HEGEL G.W.F., *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, 17 Bde., Hamburg, Meiner, 1983-2014. Gli *Zusätze* alle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* e le *Vorlesungen über die Ästhetik* sono citati secondo l'edizione HEGEL G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel, 20 Bde., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969-1971. Alla sigla dell'opera seguono, laddove si componga di più volumi, il numero di questo, il numero della pagina dell'edizione tedesca e poi, dove disponibili, quello delle traduzioni italiane sotto riportate. Laddove l'opera sia composta di paragrafi si riporterà il numero di quest'ultimo e con le abbreviazioni *Anm.*, *Z.* e *Randbem.* verranno indicati *Anmerkungen*, *Zusätze* e *Randbemerkungen*.

- Ästh* HEGEL G.W.F., *Vorlesungen über die Ästhetik*, in: E. Moldenhauer, K.M. Michel (hrsg. von), *Werke in zwanzig Bänden*, Bde. 13-15, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970; tr. it., *Eстетica*, a cura di N. Merker, 2 voll., Torino, Einaudi, 1997.
- BdN* HEGEL G.W.F., *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften*, *Jenaer kritische Schriften*, in: H. Buchner, O. Pöggeler (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Hamburg, Meiner, 1968, pp. 415-485; tr. it., *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche e positive*, in: A. Negri (a cura di), *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, Roma/Bari, Laterza, 1962, pp. 1-125.
- Bf* HEGEL G.W.F., *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, F. Nicolin, 4 Bde., Hamburg, Meiner, 1952-1960; tr. it., *Epistolario*, a cura di P. Manganaro, 2 voll., Napoli, Guida, 1983 e 1988.
- Diff* HEGEL G.W.F., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie*, *Jenaer kritische Schriften*, in: H. Buchner, O. Pöggeler (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Hamburg, Meiner, 1968, pp. 3-92; tr. it., *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo*, in: R. Bodei (a cura di), *Primi scritti critici*, Milano, Mursia, 2010, pp. 3-120.
- EN* HEGEL G.W.F., *Exzerpte und Notizen (1809-1831)*, in: K. Grotzsch (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. XXII, Hamburg, Meiner, 2013.
- Enz A* HEGEL G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. (1817)*, in: W. Bonsiepen, K. Grotzsch (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. XIII, Hamburg, Meiner, 2000; tr. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Heidelberg 1817), a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Trento, Verifiche, 1987.
- Enz B* HEGEL G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. (1827)*, in: W. Bonsiepen, H.-C. Lucas (hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. XIX, Hamburg, Meiner, 1989.
- Enz C* HEGEL G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. (1830)*, in: W. Bonsiepen, H.-C. Lucas (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. XX, Hamburg, Meiner, 1992; gli *Zusätze* alla *Philosophie des Geistes* sono compresi in HEGEL G.W.F., *Sekundäre Überlieferung. Zusätze aus G.W.F. Hegel's Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Herausgegeben von Dr. Ludwig Boumann. Berlin, 1845, Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, in: C.J. Bauer (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. XXV/2, Hamburg, Meiner, 2011, pp. 919-1117; quelli alla *Naturphilosophie* sono invece contenuti in HEGEL G.W.F., *Sekundäre Überlieferung. Zusätze aus G.W.F. Hegel's Vorlesungen über die Naturphilosophie als der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Theil. Herausgegeben von D. Carl*

- Ludwig Michelet. Berlin, 1842, *Vorlesungen über die Philosophie der Natur*, in: N. Hebing (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. XIV/3, Hamburg, Meiner, 2016, pp. 1167-1616 mentre per gli *Zusätze* alla *Wissenschaft der Logik* enciclopedica rimando a HEGEL G.W.F., *Sekundäre Überlieferung. Zusätze aus G.W.F. Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Theil. Die Logik. Herausgegeben und nach Anleitung der vom Verfasser gehaltenen Vorlesungen mit Erläuterungen und Zusätzen versehen von Dr. Leopold von Henning. Erste Auflage. Berlin, 1840, Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik III*, in: A. Sell (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. XXIII/3, Hamburg, Meiner, 2017, pp. 809-960; tr. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con le *Aggiunte* di L. von Henning, K.L. Michelet e L. Boumann, a cura di V. Verra, A. Bosi, 3 voll., Torino, Utet, 1981-2000.
- Enz 1808/09* HEGEL G.W.F., *Oberklasse philosophische Vorbereitungswissenschaften: philosophische Enzyklopädie. Diktat 1808/09 mit Einträgen, Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808/1816)*, in: W. Bonsiepen, K. Grotzsch (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. X/1, Hamburg, Meiner, 2006, pp. 61-83; tr. it., *Philosophische Enzyklopädie. Enciclopedia filosofica (1808/09)*, a cura di P. Giuspoli, Trento, Verifiche, 2006.
- Enz 1812/13* HEGEL G.W.F., *Oberklasse philosophische Enzyklopädie: Paragraphen zur philosophischen Enzyklopädie. Anmerkungen zur philosophischen Enzyklopädie. Schülerheft 1812/13. Christian S. Meinel, Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808/1816)*, in: W. Bonsiepen, K. Grotzsch (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. X/2, Hamburg, Meiner, 2006, pp. 641-715.
- FPG* HEGEL G.W.F., *Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes, Schriften und Entwürfe I (1817/1825)*, in: F. Hogemann, Ch. Jamme (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. XV, Hamburg, Meiner, 1990, pp. 207-249; tr. it., *Scritti berlinesi. In appendice: Frammento sulla filosofia dello spirito soggettivo*, a cura di M. del Vecchio, Milano, Franco Angeli, 2001.
- FrE* HEGEL G.W.F., *Frühe Exzerpte*, in: F. Nicolin, G. Schüler (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. III, Hamburg, Meiner, 1991.
- FrS I* HEGEL G.W.F., *Frühe Schriften I*, in: F. Nicolin, G. Schüler (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. I, Hamburg, Meiner, 1989; tr. it., *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli, Guida, 1993.
- GPhR* HEGEL G.W.F., *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: E. Weisser-Lohmann (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. XIV/1, Hamburg, Meiner, 2009; le *Randbemerkungen* sono comprese in HEGEL G.W.F., *Beilagen. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: E. Weisser-Lohmann (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. XIV/2, Hamburg, Meiner, 2010, mentre per gli *Zusätze* faccio riferimento a HEGEL G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegel eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, in: E. Moldenhauer, K.M. Michel (hrsg. von), *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970; tr. it., *Lineamenti di filosofia del diritto ossia diritto naturale e scienza dello stato in compendio. Con le note alla filosofia del diritto*, a cura di F. Messineo, con le note trad. da A. Plebe, Bari, Laterza, 1954.
- GW* HEGEL G.W.F., *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtische Philosophie, Jenaer kritische Schriften*, in: H. Buchner, O. Pöggeler (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Hamburg, Meiner, 1968, pp. 313-414; tr. it., *Fede e Sapere o filosofia della riflessione della soggettività nell'integralità delle sue forme come filosofia di Kant*, di Jacobi e di Fichte, in: R. Bodei (a cura di), *Primi scritti critici*, Milano, Mursia, 2010, pp. 121-253.
- JN* HEGEL G.W.F., *Jenaer Notizenbuch (1803-1806), Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, in: M. Baum, K.R. Meist (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. V, Hamburg, Meiner, 1998, pp. 483-508; tr. it., *Aforismi Jenesi (Hegels Wastebook 1803-1806)*, a cura di C. Vittone, Milano, Feltrinelli, 1981.
- JSI* HEGEL G.W.F., *Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes (1803/1804), Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*, in:

- K. Düsing, H. Kimmerle (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. VI, Hamburg, Meiner, 1976, pp. 265-326; tr. it., *Frammenti sulla filosofia dello spirito (1803-1804)*, in: G. Cantillo (a cura di), *Filosofia dello spirito jenese*, Bari, Laterza, 2008, pp. 1-65.
- JSII* HEGEL G.W.F., *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie (1804/11805)*, *Jenaer Systementwürfe II*, in: R.-P. Horstmann, J.H. Trede (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. VII, Hamburg, Meiner, 1971, pp. 1-279; tr. it., *Logica e metafisica di Jena (1804/1805)*, a cura di F. Biasutti, F. Chiereghin, Trento, Verifiche, 1982.
- JSIII* HEGEL G.W.F., *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (1805/1806)*, *Jenaer Systementwürfe III*, in: R.-P. Horstmann (hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, Hamburg, Meiner, 1976, pp. 185-287; tr. it., *Filosofia dello spirito (1805-1806)*, in: G. Cantillo (a cura di), *Filosofia dello spirito jenese*, Bari, Laterza, 2008, pp. 67-175.
- MPT* HEGEL G.W.F., *Ein Manuskript zur Psychologie und Transzendentalphilosophie, Frühe Schriften I*, in: F. Nicolin, G. Schüler (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. I, Hamburg, Meiner, 1989, pp. 165-192; tr. it., *Un manoscritto sulla psicologia e la filosofia trascendentale*, in: E. Mirri (a cura di), *Scritti giovanili*, Napoli, Guida, 1993, pp. 275-295.
- NG* HEGEL G.W.F., *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808/1816)*, in: W. Bonsiepen, K. Grotzsch (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. X/1-X/2, Hamburg, Meiner, 2006.
- Phä* HEGEL G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, in: W. Bonsiepen, R. Heede (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. IX, Hamburg, Meiner, 1980; tr. it., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1973.
- RPR* HEGEL G.W.F., *Unterklasse Rechts- Pflichten- und Religions-Lehre aus den Schuljahren 1809/10 bis 1815/16*, in: W. Bonsiepen, K. Grotzsch (hrsg. von), *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808/1816)*, Bd. X/1, Hamburg, Meiner, 2006, pp. 367-420; tr. it., *Dottrina del diritto, dei doveri e della religione (1810 sgg.)*, in: G. Radetti (a cura di), *Propedeutica filosofica*, Firenze, La Nuova Italia, 1977, pp. 3-79.
- SBW* HEGEL G.W.F., *Oberklasse philosophische Enzyklopädie: System der besonderen Wissenschaften. Diktat 1810/11 mit Überarbeitungen aus den Schuljahren 1811/12, 1812/13, 1814/15 und 1815/16*, in: W. Bonsiepen, K. Grotzsch (hrsg. von), *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808/1816)*, Bd. X/1, Hamburg, Meiner, 2006, pp. 311-365; tr. it., *Sistema delle scienze particolari*, in: P. Giuspoli (a cura di), *Logica e sistema delle scienze particolari (1810-11)*, Trento, Verifiche, 2001, pp. 119-164.
- SE* HEGEL G.W.F., *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, in: M. Baum, K.R. Meist (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. V, Hamburg, Meiner, 1998.
- SEI* HEGEL G.W.F., *Schriften und Entwürfe I (1817/1825)*, in: F. Hogemann, Ch. Jamme (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. XV, Hamburg, Meiner, 1990.
- TJ* HEGEL G.W.F., *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl, Tübingen, Mohr, 1907; tr. it., *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli, Guida, 1972.
- VBDG* HEGEL G.W.F., *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, hrsg. von G. Lasson, Hamburg, Meiner, 1966; tr. it., *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, a cura di G. Borruso, Roma/Bari, Laterza, 1984.
- VGP* HEGEL G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: P. Garniron, W. Jaeschke (hrsg. von), *Vorlesungen*, Bde. VI-IX, Hamburg, Meiner, 1986-1996; tr. it., *Lezioni sulla storia della filosofia tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825/1826 tratte dagli appunti di diversi uditori. In appendice i manoscritti delle introduzioni del 1820 e del 1823*, a cura di R. Bordoli, Roma/Bari, Laterza, 2009.
- VNS (1817/18)* HEGEL G.W.F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann*, in: C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siebert, F. Hogemann, W. Jaeschke, C. Jamme, H.-C. Lucas, K.R. Meist, H. Schneider (hrsg. von), *Vorlesungen*, Bd. I, Hamburg, Meiner, 1983; tr. it.,

- Lezioni di filosofia del diritto. Secondo il manoscritto di Wannenmann. Heidelberg 1817/1818*, a cura di P. Becchi, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1993.
- Vorwort** HEGEL G.W.F., *Vorwort zu: H.F.W. Hinrichs: Die Religion, Schriften und Entwürfe I* (1817/1825), in: F. Hogemann, Ch. Jamme (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. XV, Hamburg, Meiner, 1990, pp. 126-143; tr. it., *Prefazione alla filosofia della religione di Hinrichs*, in: F. Chiereghin, G. Poletti (a cura di), *Scritti di filosofia della religione*, Trento, Verifiche, 1975, pp. 41-71.
- VPhK** HEGEL G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. Berlin 1823. Nachgeschrieben von H.G. Hotho*, in: A. Gethmann-Siefert (hrsg. von), *Vorlesungen*, Bd. II, Hamburg, Meiner, 1998; tr. it., *Estetica*, a cura di N. Merker, N. Vaccaro, 2 voll., Torino, Einaudi, 1976.
- VPhW** G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, hrsg. von G. Lasson, J. Hoffmeister, 4 Bde., Hamburg, Meiner, 2013; tr. it., *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Calogero, C. Fatta, 4 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1963.
- VPG (Erd)** HEGEL G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter*, in: F. Hespe, B. Tuschling (hrsg. von), *Vorlesungen*, Bd. XIII, Hamburg, Meiner, 1994; tr. it., *Lezioni berlinesi sulla filosofia dello spirito (1827/28). Secondo il manoscritto di J.E. Erdmann. Aggiunte trascritte da F. Walter*, a cura di R. Bonito Oliva, Milano, Guerini e Associati, 2000.
- VPG (Ho)** HEGEL G.W.F., *Philosophie des Geistes nach dem Vortrage des Herrn Professor Hegel. Im Sommer 1822. Berlin. H. Hotho, Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, in: C.J. Bauer (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. XXV/1, Hamburg, Meiner, 2008, pp. 1-144.
- VPG (Gr)** HEGEL G.W.F., *Philosophie des Geistes vorgetragen vom Professor Hegel. Sommer 1825. Nachgeschrieben durch Griesheim, Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, in: C.J. Bauer (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. XXV/1, Hamburg, Meiner, 2008, pp. 145-544.
- VPG (Sto)** HEGEL G.W.F., *Wintersemester 1827/28. Nachschrift Stolzenberg*, in: C.J. Bauer (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. XXV/2, Hamburg, Meiner, 2011, pp. 551-917.
- VPR** HEGEL G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in: W. Jaeschke (hrsg. von), *Vorlesungen*, Bde. III-V, Hamburg, Meiner, 1983-1985; tr. it., *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di S. Achella, R. Garaventa, 3 voll., Napoli, Guida, 1999-2011.
- VSPh** HEGEL G.W.F., *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Jenaer kritische Schriften*, in: H. Buchner, O. Pöggeler (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Hamburg, Meiner, 1968, pp. 197-238; tr. it., *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, a cura di N. Merker, Bari, Laterza, 1984.
- WL** HEGEL G.W.F., *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik (1812/1813); Zweiter Band: Die subjektive Logik (1816)*, in: F. Hogemann, W. Jaeschke (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bde. XI-XII, Hamburg, Meiner, 1978 u. 1981; tr. it., *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, riv. Da C. Cesa, 2 voll., Roma-Bari, Laterza, 2004.

BIBLIOGRAFIA

1. OPERE DI G.W.F. HEGEL

- HEGEL G.W.F., *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, F. Nicolin, 4 Bde., Hamburg, Meiner, 1952-1960.
- HEGEL G.W.F., *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg, Meiner, 1968 ff.
- HEGEL G.W.F., *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, 17 Bde., Hamburg, Meiner, 1983-2014.
- HEGEL G.W.F., *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, hrsg. von Ph. Marheineke, J. Schulze, E. Gans, L. v. Henning, H. Hotho, C. Michelet, F. Förster, 18 Bde., Berlin, Duncker und Humbolt, 1832-1845.
- HEGEL G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel, 20 Bde., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969-1971.

2. TRADUZIONI IN LINGUA ITALIANA

- HEGEL G.W.F., *Aforismi Jenesi (Hegels Wastebook 1803-1806)*, a cura di C. Vittone, Milano, Feltrinelli, 1981.
- HEGEL G.W.F., *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo*, in: *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano, Mursia, 2010, pp. 3-120.
- HEGEL G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Heidelberg 1817), a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Trento, Verifiche, 1987.
- HEGEL G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con le *Aggiunte* di L. von Henning, K.L. Michelet e L. Boumann, a cura di V. Verra, A. Bosi, 3 voll., Torino, Utet, 1981-2000.
- HEGEL G.W.F., *Epistolario*, a cura di P. Manganaro, 2 voll., Napoli, Guida, 1983 e 1988.
- HEGEL G.W.F., *Estetica*, a cura di N. Merker, N. Vaccaro, 2 voll., Torino, Einaudi, 1976.

- HEGEL G.W.F., *Fede e Sapere o filosofia della riflessione della soggettività nell'integralità delle sue forme come filosofia di Kant*, di Jacobi e di Fichte, in: *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano, Mursia, 2010, pp. 121-253.
- HEGEL G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1973.
- HEGEL G.W.F., *Filosofia della storia universale. Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23. Sulla base degli appunti di Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho, Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, a cura di S. Dellavalle; Torino, Einaudi, 2001.
- HEGEL G.W.F., *Filosofia dello spirito (1805-1806)*, in: *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Bari, Laterza, 2008, pp. 67-175.
- HEGEL G.W.F., *Frammenti sulla filosofia dello spirito (1803-1804)*, in: *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Bari, Laterza, 2008, pp. 1-65.
- HEGEL G.W.F., *Lezioni berlinesi sulla filosofia dello spirito (1827/28). Secondo il manoscritto di J.E. Erdmann. Aggiunte trascritte da F. Walter*, a cura di R. Bonito Oliva, Milano, Guerini e Associati, 2000.
- HEGEL G.W.F., *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di S. Achella, R. Garaventa, 3 voll., Napoli, Guida, 1999-2011.
- HEGEL G.W.F., *Lezioni sulla storia della filosofia tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825/1826 tratte dagli appunti di diversi uditori. In appendice i manoscritti delle introduzioni del 1820 e del 1823*, a cura di R. Bordoli, Roma-Bari, Laterza, 2009.
- HEGEL G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto ossia diritto naturale e scienza dello stato in compendio. Con le note alla filosofia del diritto*, a cura di F. Messineo, con le note trad. da A. Plebe, Bari, Laterza, 1954.
- HEGEL G.W.F., *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, riv. Da C. Cesa, 2 voll., Roma-Bari, Laterza, 2004.
- HEGEL G.W.F., *Scritti berlinesi. In appendice: Frammento sulla filosofia dello spirito soggettivo*, a cura di M. del Vecchio, Milano, Franco Angeli, 2001.
- HEGEL G.W.F., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di F. Chiereghin, G. Poletti, Trento, Verifiche, 1975.
- HEGEL G.W.F., *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli, Guida, 1993.
- HEGEL G.W.F., *Un manoscritto sulla psicologia e la filosofia trascendentale*, in: *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli, Guida, 1993, pp. 275-295.

3. STUDI SU G.W.F. HEGEL

- ACHELLA S., *Rappresentazione e concetto. Religione e filosofia nel sistema hegeliano*, Napoli, La Città del Sole, 2010.
- ACHELLA S., *Tra ricordo e memoria: la libertà in Hegel*, in: R. Bonito Oliva, A. Donise, E. Mazzarella, F. Miano (a cura di), *Etica antropologia religione. Studi in onore di Giuseppe Cantillo*, Napoli, Guida, 2010, pp. 125-138.
- ACHELLA S., *Tra storia e politica. La religione nel giovane Hegel*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2008.
- ACHELLA S., *Un "mistero incomprensibile": il problema mente-corpo nella filosofia dello spirito di Hegel*, in: «Etica & Politica/Ethics & Politics», 14, 2, 2012, pp. 8-27.
- AIRAKSINEN T., *Problems in Hegel's Dialectic of Feeling*, in: «Philosophy and Phenomenological Research», 41, 1-2, 1980, pp. 1-25.
- AMENGUAL G., *Das Gefühl in der Religion*, in: «Hegel-Jahrbuch», 2015, pp. 61-65.
- ANON., *Verzeichniß der von dem Professor Herrn Dr. Hegel und dem Dr. Herrn Seebeck hinterlassenen Bücher-Sammlungen [...]*, Berlin, Müller, 1832.
- ANZALONE M., *Forme del pratico nella psicologia di Hegel*, Bologna, il Mulino, 2012.
- ANZALONE M., *Hegel a Norimberga: la morale come dottrina dei doveri*, in: «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche», 120, 2010, pp. 67-88.
- ANZALONE M., *Volontà e soggettività nel giovane Hegel*, Napoli, Luciano, 2008.
- ARNDT A., *Schleiermacher und Hegel. Versuch einer Zwischenbilanz*, in: «Hegel-Studien», 37, 2002, pp. 55-67.
- ARNDT A., *Zur Rolle des Gefühls in Hegels Theorie des subjektiven Geistes*, in: A. Arndt, J. Zovko (hrsg. von), *Hegels Anthropologie*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2017, pp. 75-88.
- ARNDT A., CRUYSSBERGHS P., PRZYLEBSKY A., *Hegel-Jahrbuch 2010. Geist? Erster Teil*, vol. I, Berlin, Akademie Verlag, 2010.
- BAUM M., *Das Lebendige in Hegels früher Metaphysik*, in: K. Gloy, P. Burger (hrsg. von), *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Fromman Holzboog, 1993, pp. 224-237.
- BENEDETTI M.C., *Naturalità e corporeità nella filosofia di Hegel*, in: «Etica & Politica/Ethics & Politics», 13, 2, 2011, pp. 139-155.
- BERTHOLD-BOND D., *Hegel's Theory of Madness*, Albany (NY), SUNY Press, 1995.
- BERTHOLD-BOND D., *Intentionality and Madness in Hegel's Psychology of Action*, in: «International Philosophical Quarterly», 32, 4, 1992, pp. 427-441.
- BIASETTI P., *Il gradualismo nella psicologia hegeliana e gli stati mentali degli animali: una discussione*, in: «Verifiche», 39, 1-4, 2010, pp. 257-277.

- BIASUTTI F., *Attualità della storiografia hegeliana: il caso Spinoza*; in: «Verifiche» 32, 1-2, 2003, pp. 3-29.
- BIASUTTI F., *La religione*, in: C. Cesa (a cura di), *Hegel*, Roma/Bari, Laterza, 1997, pp. 237-280.
- BIASUTTI F., *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, in: F. Chiereghin (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell' "Enciclopedia" hegeliana del 1817*, Trento, Verifiche, 1995, pp. 147-212.
- BIASUTTI F., *Tra libertà e natura. Schiavitù e diversità delle razze*, in: Id., *Momenti della filosofia hegeliana. Ethos, Arte, Religione, Storia*, Pisa, ETS, 2008, pp. 42-45.
- BIENENSTOCK M., *Der Wille bei Rousseau und beim Jenaer Hegel. Zur Entstehung von Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, in: F. Hesse, B. Tuschling (hrsg. von), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1991, pp. 134-154.
- BISCUSO M., *Hegel critico della fisiognomica*, in: «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 192, 2007, pp. 39-46.
- BODAMMER T., *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äusserungen über die Sprache*, Hamburg, Meiner, 1969.
- BODEI R., *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, il Mulino, 1975.
- BODEI R., *Tenerezza per le cose del mondo: sublime, sproporzione e contraddizione in Hegel e Kant*, in: V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Napoli, Prismi, 1981, pp. 179-218.
- BONITO OLIVA R., *Alcune riflessioni sul sentimento del dolore in Hegel*, in: G. Borelli, F.C. Papparo (a cura di), *Nella dispersione del vero. I filosofi: la ragione, la follia*, Napoli, Filema, 1998, pp. 131-158.
- BONITO OLIVA R., *Coscienza, inconscio, follia. Osservazioni intorno alla "Filosofia dello spirito" jenese di Hegel*, in: «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche», 90, 1979, pp. 383-407.
- BONITO OLIVA R., *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà in Hegel*, Napoli, Guida Editori, 2009.
- BONITO OLIVA R., *La «magia dello spirito» e il «gioco del concetto». Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell'Enciclopedia di Hegel*, Milano, Guerini e Associati, 1995.
- BONITO OLIVA R., *La traduction spirituelle du Trieb dans la philosophie hégélienne de l'esprit*, in: «Revue germanique internationale», 18, 2002, pp. 187-199.
- BONITO OLIVA R., *La visione antropologica nello sviluppo del pensiero hegeliano. Coscienza dell'epoca, religione e filosofia tra Tubinga e Jena*, in: «Sapienza», 39, 1986, pp. 183-211.
- BONITO OLIVA R., *Labirinti e costellazioni. Un percorso ai margini di Hegel*, Milano/Udine, Mimesis, 2008.

- BONITO OLIVA R., *Tecnica della natura e prassi dello spirito. Articolazioni del "Trieb"*, in: G. Cantillo, A. Donise (a cura di), *Soggetto natura cultura*, Napoli, Luciano, 2008, pp. 59-74.
- BOURGEIOS B., *Hegel à Francfort ou judaïsme christianisme Hégélianisme*, Paris, Vrin, 1970.
- BREIDBACH O., *Das Organische in Hegels Denken. Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1982.
- CAFAGNA E., *Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel*, in: «Etica & Politica/Ethics & Politics», 14, 2, 2012, pp. 68-102.
- CAMPELLO F., *Die Natur der Sittlichkeit. Grundlagen einer Theorie der Institutionen nach Hegel*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2015.
- CANTILLO G., *Le forme dell'umano. Studi su Hegel*, Napoli, ESI, 1996.
- CESA C., *Doveri universali e doveri di stato. Considerazioni sull'etica di Hegel*, in: «Rivista di filosofia», 7-9, 1977, pp. 30-48.
- CESA C., *La "seconda natura" tra Kant e Hegel*, in: D. Giovannozzi, M. Veneziani (a cura di), *Natura. XII Colloquio Internazionale*, Firenze, Olschki, 2008, pp. 485-502.
- CHIEREGHIN F., *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Trento, Verifiche, 1980.
- CHIEREGHIN F., *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant*, in: «Verifiche», 19, 1-2, 1990, pp. 127-229.
- CHIEREGHIN F., *L'antropologia come scienza filosofica*, in: F. Chiereghin (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell' "Enciclopedia" hegeliana del 1817*, Trento, Verifiche, 1995, pp. 429-454.
- CHIEREGHIN F., *L'eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, Padova, Il Poligrafo, 2004.
- CHIEREGHIN F., *L'eredità greca nell'antropologia hegeliana*, in: «Verifiche», 18, 3, 1989, pp. 239-281.
- CHIEREGHIN F., *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padova, Cedam, 1961.
- CHIEREGHIN F., *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Padova, Il Poligrafo, 2000.
- CHIEREGHIN F., *Teleologia e idea della vita tra Aristotele e Kant*, in: F. Chiereghin (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell' "Enciclopedia" hegeliana del 1817*, Trento, Verifiche, 1995, pp. 213-247.
- CHRISTENSEN D., *Hegel's Phenomenological Analysis and Freud's Psychoanalysis*, in: «International Philosophical Quarterly», 8, 1968, pp. 356-378.
- CHRISTENSEN D., *The Theory of Mental Derangement and the Role and Function of Subjectivity in Hegel*, in: «The Personalist. An International Review of Philosophy, Religion, and Literature», 49, 1968, pp. 433-452.

- COBBEN P. (Hrsg.), *Hegel-Lexikon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.
- CORETH E., *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, Wien, Verlag Herder, 1952.
- CORTI L., *Pensare l'esperienza. Una lettura dell'Antropologia di Hegel*, Bologna, Pendragon, 2016.
- CUNNINGHAM H.P., *Hegel et la finalité naturelle chez Aristote*, in: «Laval théologique et philosophique», 37, 1981, pp. 283-294.
- DE ANGELIS M., *Die Rolle des Einflusses von J.J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal. Ein Versuch, die «dunklen Jahre» (1789-1792) der Jugendentwicklung Hegels zu erhellen*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1995.
- DE CIERI A., *Filosofia e pensiero biologico in Hegel*, Napoli, Luciano, 2002.
- DE CIERI A., *La filosofia dell' "organico" in Hegel*, in: «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», 89, 1978, pp. 345-383.
- DE NEGRI E., *Interpretazione di Hegel*, Firenze, Sansoni, 1943.
- DEVRIES W.A., *Hegel's Theory of Mental Activity. An Introduction to Theoretical Spirit*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1988.
- DI PROSPERO A., *Conoscenza, emozioni e struttura dell'intersoggettività. Riflessioni sulla figura del servo e del signore in Hegel*, in: «Studi di estetica», 45, 1, 2017, pp. 151-175.
- DILTHEY W., *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, tr. it. a cura di G. Cacciatore, G. Cantillo, Napoli, Guida, 1986.
- DITTRICH M., *Hegels Organik der Naturphilosophie und die Wissenschaftsgeschichte*, in: «Hegel-Jahrbuch», 1970, pp. 190-196.
- DRÜE H., *Psychologie aus dem Begriff. Hegels Persönlichkeitstheorie*, Berlin/New York, de Gruyter, 1976.
- DÜSING E., *Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel*, in: F. Hespe, B. Tuschling (hrsg. von), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1991, pp. 107-133.
- DÜSING K., *Die Idee des Lebens in Hegels Logik*, in: R.P. Horstmann, M.J. Petry (hrsg. von), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehung zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, pp. 276-289.
- DÜSING K., *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegel in Jena*, in: «Hegel-Studien», 5, 1969, pp. 95-128.
- DUICHIN M., *Hegel e Gall. La critica della Schädellehre nella Fenomenologia dello spirito*, in: «Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici», 3, 2007, pp. 99-151.
- ELEY L., *Grundzüge einer konstruktiv-phänomenologischen Kognitions- und Willenstheorie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004.

- ELEY L. (Hrsg.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990.
- ERDMANN J.E., *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, Vogel, 1842.
- FABIANI C.M., *Anima corpo follia: la «scoperta» dell'inconscio nell'Antropologia di Hegel*, in: V. Cesarone (a cura di), *Libertà: ragione e corpo*, Padova, Il Messaggero, 2006, pp. 269-284.
- FARINA M., *Hegel e il privilegio del delirio: un contributo alla storia dell'isteria*, in: «Costruzioni Psicoanalitiche», 26, 2013, pp. 99-116.
- FELOJ S., *Mental Illness in Hegel's Anthropology. The Contradiction between Soul and Spirit*, in: «Hegel-Jahrbuch», 2014, pp. 122-128.
- FERRARIN A., *Hegel and Aristotle*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 2001.
- FERRARIN A., *Hegel e il linguaggio. Per una bibliografia sul tema*, in: «Teoria», 7, 1987, pp. 139-160.
- FERRARIN A., *La "Metafisica" aristotelica e l'idea hegeliana della logica*, in: «Verifiche», 17, 1-2, Trento, 1988, pp. 107-159.
- FERRINI C., *Osservazione, legge ed organismo nella Fenomenologia hegeliana*, in: «Esercizi filosofici», 3, 2008, pp. 1-8.
- FETSCHER I., *Hegels Lehre vom Menschen: Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften"*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1970, p. 81.
- FINDLAY J.N., *Hegel's use of teleology*, in: W.E. Steinkraus (ed.), *New studies in Hegel's philosophy*, New York, Holt Rinehart and Winston, 1971, pp. 92-107.
- FINDLAY J.N., *The Hegelian Treatment of Biology and Life*, in: R.S. Cohen, M.W. Wartofsky (eds.), *Hegel and the Sciences*, Dordrecht, Reidel, 1980, pp. 87-100.
- FONNESU L., *Entre Aufklärung et Idéalisme: l'anthropologie de Fichte*, in: «Revue germanique internationale», 18, 2002, pp. 133-147.
- FONNESU L., *Sul concetto di felicità in Hegel*, in: R. Bonito Oliva, G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Milano, Guerini, 1998, pp. 55-75.
- FORMAN D., *Second Nature and Spirit: Hegel on the Role of Habit in the Appearance of Perceptual Consciousness*, in: «The Southern Journal of Philosophy», 48, 4, 2010, pp. 325-352.
- FRANK E., *Das Problem des Lebens bei Hegel und Aristoteles*, in: «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur und Geistesgeschichte», 4, 1927, pp. 609-643.
- FULDA H.F., *Vom Gedächtnis zum Denken*, in: F. Hespe, B. Tuschling (hrsg. von), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1991, pp. 321-360.
- FULDA H.F., HORSTMANN R.P. (Hrsgg.), *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990.

- GAMM G., *Der Wahnsinn in der Vernunft. Historische und erkenntniskritische Studien zur Dimension des Anders-Seins in der Philosophie Hegels*, Bonn, Bouvier, 1981.
- GARAVENTA R., *Religione e filosofia in Hegel*, in: C. Angelino (a cura di), *Filosofi della religione*, Genova, il Melangolo, 1999, pp. 221-247.
- GIACCHÈ V., *Finalità e soggettività. Forme del finalismo nella "Scienza della logica" di Hegel*, Genova, Pantograf, 1990, pp. 158-162.
- GIACCHÈ V., *Il problema "Teleologia" nella sezione "Oggettività" della Scienza della logica*, in: «Rivista di storia della filosofia», 44, 1988, pp. 45-75.
- GIACCHÈ V., *Note sui significati di libertà nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*, in: «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», Serie III, XX, 1990, pp. 569-602.
- GIACOMONI P., *Desire and Nature in Hegel's Philosophy*, in: «Proceedings of the XXII World Congress of Philosophy», 16, 2008, pp. 115-124.
- GIUSPOLI P., *Il concetto di "spirito" e la filosofia dello spirito soggettivo*, in: L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola (a cura di), *Hegel*, Roma, Carocci, 2010, pp. 233-260.
- GLOY E., *Goethes und Hegels Kritik an Newtons Farbentheorie. Eine Auseinandersetzung zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaft*, in: K. Gloy, P. Burger (hrsg. von), *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Fromman Holzboog, 1993, pp. 323-359.
- GREENE M., *Hegel's modern teleology*, in: U. Guzzoni, B. Rang (hrsg. von), *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hamburg, Meiner, 1976, pp. 176-192.
- GREENE M., *Hegel on the Soul. A speculative Anthropology*, The Hague, Nijhoff, 1972.
- HAISCH W., *Der Versuch einer Neuformulierung von Hegels "Anthropologie" auf dem Hintergrund der modernen psychologischen Wissenschaften*, München, S.n., 1977.
- HANSES-KETTELER W., *Transrationale Denkfiguren bei Hegel. Über den Zusammenhang von Magie und Dialektik*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1990.
- HARRIS E.E., *Hegel's Theory of Feeling*, in: W.E. Steinkraus (ed.), *New Studies in Hegel's Philosophy*, New York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1971, pp. 71-91.
- HARTMANN N., *Aristoteles und Hegel*, in: Id. (hrsg. von), *Kleinere Schriften*, Bd. II, Berlin, de Gruyter, 1957, pp. 214-252.
- HEIDEGGER M., *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, tr. it. a cura di E. Mazzarella, Napoli, Guida, 1988.
- HEIDEGREN C.-G., *Hegels Nürnberger Propädeutik – eine wichtige Phase in der Entstehung der "Rechtsphilosophie"*, in: «Archiv für Geschichte der Philosophie», 70, 1988, pp. 179-211.
- HENKE R.W., *Hegels Philosophieunterricht*, Würzburg, Koenighausen & Neumann, 1989.
- HENRICH D., *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007.

- HENRICH D., *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010.
- HENRICH D. (Hrsg.), *Hegels philosophische Psychologie*, Bonn, Bouvier Verlag, 1979.
- HERMANN-SINAI S., ZIGLIOLI L. (eds.), *Hegel's Philosophical Psychology*, New York, Routledge, 2016.
- HESPE F., *System und Funktion der Philosophie des subjektiven Geistes*, in: F. Hespe, B. Tuschling (hrsg. von), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1991, pp. 490-521.
- HESPE F., TUSCHLING B. (Hrsg.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1991.
- HODGSON P.C., *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2005.
- HONNETH A., *Dal desiderio al riconoscimento. Hegel e la fondazione dell'autocoscienza*, in: «Iride. Filosofia e discussione pubblica», 20, 3, 2007, pp. 573-584.
- HONNETH A., *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, tr. it. di C. Sandrelli, Milano, il Saggiatore, 2002.
- HORSTMANN R., *Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption*, in: «Philosophische Rundschau», 19, 1972, pp. 87-118.
- HÖSLE V., *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Bd. II: *Philosophie der Natur und des Geistes*, Hamburg, Meiner, 1987.
- HOWARD J.J., *Hegel on the Emotions. Coordinating Form and Content*, in: D.S. Stern (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Albany (NY), SUNY Press, 2013, pp. 71-86.
- HYPPOLITE J., *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, tr. it. di G.A. de Toni, Firenze, La Nuova Italia, 1972.
- IBER C., *Intelligenz, Gehirn und Geist*, in: «Hegel-Jahrbuch», 2010, pp. 174-179.
- ILLETTERATI L., *Hegel's Exposition of Goethe's Theory of Colour*, in: M.J. Petry (ed.), *Hegel and Newtonianism*, Dordrecht/Boston/London, Springer, 1993, pp. 557-568.
- ILLETTERATI L., *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento, Verifiche, 1995.
- ILLETTERATI L., *Sulla posizione di Hegel nei confronti della Naturphilosophie romantica*, in: «Verifiche», 21, 4, 1992, pp. 413-452.
- ILLETTERATI L., *Vita e organismo nella Filosofia della Natura*, in: F. Chiareghin (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell' "Enciclopedia" hegeliana del 1817*, Trento, Verifiche, 1995, pp. 337-427.
- ILLETTERATI L., GIUSPOLI P., MENDOLA G., *Hegel*, Roma, Carocci, 2010.
- ILTING K.H., *Hegels Philosophie des Organischen*, in: M.J. Petry (hrsg. von), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1987, pp. 349-376.

- INWOOD M., *A Commentary on Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford (NY), Clarendon Press, 2010.
- INWOOD M., *Hegel's Critique of Physiognomy and Phrenology*, in: L. Ziglioli, S. Hermann-Sinai (eds.), *Hegel's Philosophical Psychology*, New York, Routledge, 2016, pp. 3-19.
- JACOB W., *Der Krankheitsbegriff in der Dialektik von Natur und Geist bei Hegel*, in: «Hegel-Studien», 11, 1974, pp. 165-172.
- JAESCHKE W., *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule* (2003), Stuttgart/Weimar, Metzler, 2016.
- JAESCHKE W., *Schleiermacher und Hegel. Neue Ausgaben und alte Fragen*, in: «Hegel-Studien», 23, 1988, pp. 327-341.
- KERN W., *Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen „Nous“ in Hegels „Geist“*, in: «Philosophisches Jahrbuch», 78, 1971, pp. 237-259.
- KERN W., *Aristoteles in Hegels Philosophiegeschichte: eine Antinomie*, in: «Scholastik», 32, 1957, pp. 321-345.
- KERN W., *Eine Übersetzung Hegels zu De anima III, 4-5*, in: «Hegel-Studien», 1, 1961, pp. 49-61.
- KIM D.H., *How Spirit Feels*, in: «Parrhesia», 19, 2014, pp. 113-121.
- KIMMERLE H., *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*, in: «Hegel-Studien», 4, 1967, pp. 125-176.
- KOBAU P., *La disciplina dell'anima. Genesi e funzione della dottrina hegeliana dello spirito soggettivo*, Milano, Guerini e Associati, 1993.
- KORDELAS L., *Geist und Caput mortuum. Hegels Kritik der Lehre Galls in der Phänomenologie des Geistes*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1998.
- KOZU K., *Das Bedürfnis der Philosophie. Ein Überblick über die Entwicklung des Begriffskomplexes „Bedürfnis“, „Trieb“, „Streben“, „Begierde“ bei Hegel*, in: «Hegel-Studien», Beiheft, 30, 1988.
- LABARRIÈRE P.-J., *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel. Introduction à une lecture*, Paris, Auber, 1979.
- LANGE D., *Die Kontroverse Hegels und Schleiermachers um das Verhältnis der Religion*, in: «Hegel-Studien», 18, 1983, pp. 201-224.
- LEWIS T.A., *Freedom and Tradition in Hegel: Reconsidering Anthropology, Ethics, and Religion*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005.
- LITT T., *Strukturpsychologisches bei Hegel*, in: «Neue Psychologische Studien», 12, 2, 1934, pp. 41-50.
- LOEWENBERG J., *Hegel's Phenomenology: Dialogues on The Life of Mind*, La Salle (IL), The Open Court Publishing Co., 1965.
- LOHMAR A., *Anthropologie und Vernunftkritik. Hegels Philosophie der menschlichen Welt*, Paderborn/München/Wien/Zürich, Schöningh, 1997.

- LÖTHER R., *Hegels Bild der lebendigen Natur und die Biologie*, in: H. Ley (hrsg. von), *Zum Hegelverständnis unserer Zeit*, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1972, pp. 253-268.
- LUCAS H.-C., *Die "souveräne Undankbarkeit" des Geistes gegenüber der Natur. Logische Bestimmungen, Leiblichkeit, animalischer Magnetismus und Verrücktheit in Hegels „Anthropologie“*, in: F. Hesse, B. Tuschling (hrsg. von), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1991, pp. 269-296.
- LUCAS H.-C., *Zwischen Antigone und Christiane: die Rolle der Schwester in Hegels Biographie und Philosophie und in Derridas „Glas“*, in: «Hegel-Jahrbuch», 1984/1985, pp. 409-442.
- LUGARINI L., *Finalità kantiana e teleologia hegeliana*, in: «Archivio di storia della cultura», 5, 1992, pp. 87-103.
- LUGARINI L., *Fonti spinoziane della dialettica di Hegel*, in: «Revue Internationale de Philosophie», 36, 1982, pp. 21-36.
- LUGARINI L., *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Roma, Armando Editore, 1973.
- LUGARINI L., *La riforma hegeliana della psicologia*, in: «Il pensiero», 1974, pp. 1-19.
- LUKÁCS G., *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, tr. it. a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1960.
- LUMSDEN S., *Between Nature and Spirit: Hegel's Account of Habit*, in: D.S. Stern (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Albany (NY), SUNY Press, 2013, pp. 121-138.
- LUMSDEN S., *Habit, Sittlichkeit and Second Nature*, in: «Critical Horizons», 13, 2, 2012, pp. 220-243.
- MACDONALD M., *Hegel and Psychoanalysis. A new Interpretation of Phenomenology of Spirit*, New York/London, Routledge, 2014.
- MACINTYRE A., *Hegel on Faces and Skull*, in: A. Laitinen, C. Sandis (eds.), *Hegel on Action*, Basingstoke/New York, Palgrave MacMillan, 2010.
- MAGEE G.A., *Hegel e la tradizione ermetica. Le radici "occulte" dell'idealismo contemporaneo*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2013.
- MAGEE G.A., *Hegel on the Paranormal: Altered States of Consciousness in the Philosophy of Subjective Spirit*, in: «Aries», 8, 2008, pp. 21-36.
- MAGEE G.A., *The Dark Side of Subjective Spirit. Hegel on Mesmerism, Madness, and Ganglia*, in: D.S. Stern (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Albany (NY), SUNY Press, 2013, pp. 55-69.
- MAGRÌ E., *L'auto-riferimento del corpo vivo. Sull'abitudine in Hegel e Merleau-Ponty*, in: D. Manca, E. Magrì, A. Ferrarin (a cura di), *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, Pisa, Edizioni ETS, 2015, pp. 81-100.
- MAGRÌ E., *The Place of Habit in Hegel's Psychology*, in: L. Ziglioli, S. Hermann-Sinai (eds.), *Hegel's Philosophical Psychology*, New York, Routledge, 2016, pp. 74-90.

- MALABOU C., *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, London/New York, Routledge, 2005.
- MANCINA C., *Differenze nell'eticità. Amore famiglia società civile in Hegel*, Napoli, Guida Editori, 1991.
- MANSER A., *Hegel's Teleology*, in: R.P. Horstmann, M.J. Petry (hrsg. von), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehung zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, pp. 264-275.
- MASULLO A., *Inconscio e repressione*, in: Id., *La potenza della scissione. Letture hegeliane*, Napoli, ESI, 1997, pp. 85-130.
- MASULLO A., *La potenza della scissione. Letture hegeliane*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997.
- MAURER C., *La Theorie des Gefühls hegeliana in dialogo con le recenti teorie sulle emozioni*, in: «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», 8, 1, 2017, pp. 30-46.
- MAURER C., *Le illusioni della fühlende Seele. Forme di sapere immediato nella Philosophie des subjektiven Geistes di Hegel*, in: «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», 9, 1, 2016, pp. 106-121.
- MAURER C., *Il tema della razza in Hegel e la sua influenza nel rapporto Herrschaft-Knechtschaft*, in: «Physis. Rivista Internazionale di Storia della Scienza», 50, 1-2, 2015, pp. 313-355.
- MAURER C., *Verso la libertà dello spirito: la paura come motore dialettico nella filosofia di Hegel*, in: «Filosofia», Mimesis, LXI, 2016, pp. 139-154.
- MCCUMBER J., *Hegel on Habit*, in: «The Owl of Minerva», 21, 2, 1990, pp. 155-165.
- MELICA C., *Hegel on Shadows and the Blue of the Sky*, in: M.J. Petry (ed.), *Hegel and Newtonianism*, Dordrecht/Boston/London, Springer, 1993, pp. 579-591.
- MENEGONI F., *Elementi per una teoria dell'azione nel Grundkurs norimberghese di G.W.F. Hegel*, in: *Ethos e cultura. Studi in onore di Ezio Riondato*, Padova, Antenore, 1991, pp. 769-784.
- MENEGONI F., *Il problema dell'origine del male in Hegel*, in: «Verifiche», 23, 3-4, 2004, pp. 284-315.
- MENEGONI F., *Lineamenti per una teoria dell'azione*, in: F. Chiereghin (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell' "Enciclopedia" hegeliana del 1817*, Trento, Verifiche, 1995, pp. 455-561.
- MENEGONI F., *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento, Verifiche, 1993.
- MENEGONI F., *Sulle implicazioni pratiche del domandare*, in: «Verifiche», 15, 1986, pp. 327-340.
- MENKE C., *Hegel's Theory of Second Nature: The "Lapse" of Spirit*, in: «Symposium. Canadian Journal of Continental Philosophy», 17, 1, 2013, pp. 31-49.

- MERKER B., *Jenseits des Hirns. Zu Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, in: B. Merker, G. Mohr, M. Quante (hrsg. von), *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn, Mentis, 2004, pp. 140-167.
- MERKER B., *Über Gewohnheit*, in: L. Eley (hrsg. von), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990, pp. 227-243.
- MERKER N., *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Milano, Feltrinelli, 1961.
- MÉTHAIS P., *Contrat et volonté générale selon Hegel et Rousseau*, in: J. d'Hondt (éd.), *Hegel et le siècle des lumières*, Paris, PUF, 1974, pp. 101-148.
- MICHELET K.-L., *Anthropologie und Psychologie oder die Philosophie des subjektiven Geistes*, Berlin, Sander, 1840.
- MICHELINI F., *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella Scienza della Logica di Hegel*, Bologna, Dehoniane, 2003.
- MICHELINI F., *Thinking Life. Hegel's Conceptualization of Living Being as an Autopoietic Theory of Organized Systems*, in: L. Illetterati, F. Michelini (eds.), *Purposiveness. Teleology Between Nature and Mind*, Frankfurt/Paris/Lancaster/New Brunswick, Ontos Verlag, 2008, pp. 75-96.
- MILLS J., *Hegel on the Unconscious Abyss: Implications for Psychoanalysis*, in: «The Owl of Minerva», 28, 1, 1996, pp. 59-75.
- MILLS J., *Hegel on the Unconscious Soul*, in: «Science et Esprit. Revue de philosophie et de théologie», 52, 3, 2000, pp. 321-340.
- MILLS J., *The Unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, Albany (NY), SUNY Press, 2002.
- MORANI R., *Soggetto e modernità. Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*, Milano, Franco Angeli, 2007.
- NEUSER W., *Die naturphilosophische und naturwissenschaftliche Literatur aus Hegels privater Bibliothek*, in: M.J. Petry (hrsg. von), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1987, pp. 479-499.
- NEUSER W., STEKELER-WEITHOFER P. (Hrsgg.), *Natur und Geist*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2016.
- NICOLIN F., *Ein Hegelsches Fragment zur Philosophie des Geistes*, in: «Hegel-Studien», 1, 1961, pp. 9-15.
- NICOLIN F., *Hegels Arbeiten zur Theorie des subjektiven Geistes*, in: J. Derbolav, F. Nicolin (hrsg. von), *Erkenntnis und Verantwortung. Festschrift für Th. Litt*, Düsseldorf, Schwann, 1960, pp. 356-374.
- NICOLIN F., *Pädagogik-Propädeutik-Enzyklopädie*, in: O. Pöggeler (hrsg. von), *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, München, Alber, 1977, pp. 91-105.
- NICOLIN G., *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg, Meiner, 1970.
- NUNZIANTE A., *Monade e contraddizione. L'interpretazione hegeliana di Leibniz*, Trento, Verifiche, 2001.

- NUZZO A., *Anthropology, Geist and the Soul-Body Problem. The systematic beginning of Hegel's Philosophy of Spirit*, in: D.S. Stern (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Albany (NY), SUNY Press, 2013, pp. 1-17.
- NUZZO A., *Dialectical Memory, Thinking, and Recollecting. Logic and Psychology in Hegel*, in: A. Brancacci, G. Gigliotti (ed.), *Mémoire et souvenir. Six études sur Platon, Aristote, Hegel et Husserl*, Napoli, Bibliopolis, 2002, pp. 91-120.
- NUZZO A., "Dimensione teorica" e "dimensione pratica" nella filosofia hegeliana dello spirito: una nuova ricerca di A. Peperzak, in: «Teoria», 8, 1988, pp. 159-164.
- OESER E., *Begriff und Systematik der Abstraktion. Die Aristoteles- Interpretation bei Thomas von Aquin, Hegel und Schelling als Grundlegung der philosophischen Erkenntnislehre*, Wien/München, Oldenbourg, 1969.
- PAHL K., *Tropes of Transport: Hegel and Emotion*, Evanston, Northwestern University Press, 2012.
- PEPERZAK A., *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Napoli, Bibliopolis, 1988.
- PEPERZAK A., *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Verwirklichung*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991.
- PEPERZAK A., *Hegel über Wille und Affektivität. Ein Kommentar zu Enzyklopädie Enz1 §§ 387-392; Enz2 §§ 468-474; Enz3 §§ 468-473*, in: F. Hespe, B. Tuschling (hrsg. von), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1991, pp. 361-395.
- PEPERZAK A., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, The Hague, Nijhoff, 1960.
- PETRY M.J., *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, 3 voll., Dordrecht-Boston, D. Reidel, 1978.
- PETRY M.J., *Hegels Verteidigung von Goethes Farbenlehre gegenüber Newton*, in: M.J. Petry (hrsg. von), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1987, pp. 323-347.
- PETRY M.J., *Systematik und Pragmatik in Hegels Behandlung von animalischem Magnetismus und Verrücktheit*, in: F. Hespe, B. Tuschling (hrsg. von), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1991, pp. 250-268.
- PILLOW K., *Habituating Madness and Phantasying Art in Hegel's Encyclopedia*, in: «The Owl of Minerva», 28, 2, 1997, pp. 183-215.
- PINKARD T., *Hegel's Naturalism. Mind, Nature and the Final Ends of Life*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2012.
- PINKARD T., *Innen, Außen, und Lebensformen: Hegel und Wittgenstein*, in: M. Quante, C. Halbig, L. Siep (hrsg. von), *Hegels Erbe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, pp. 254-294.

- PLANTY-BONJOUR G., *Hegel's Concept of Action as Unity of Poiesis and Praxis*, in: L.S. Stepelevich, D. Lamb (eds.), *Hegel's Philosophy of Action*, Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press, 1983, pp. 19-29.
- PLEINES J.E. (Hrsg.), *Zum teleologischen Argument in der Philosophie: Aristoteles, Kant, Hegel*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991.
- PÖGGELER O., *Hegels Jenaer Systemkonzeption*, in: «Philosophisches Jahrbuch», 71, 1963-1964, pp. 236-318.
- POZZI D'AMICO L., *L'antropologia di Lavater e Gall nella "Fenomenologia dello Spirito"*, in: L. Bianchi (a cura di), *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano, Franco Angeli, 1984, pp. 446-456.
- QUANTE M., *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, Milano, Franco Angeli, 2016.
- RAMEIL U., *Bewußtseinsstruktur und Vernunft. Hegels propädeutischer Kursus über Geisteslehre von 1811/12*, in: F. Hespe, B. Tuschling (hrsg. von), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1991, pp. 155-187.
- REDDING P., *The Logic of Affect*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1999.
- REID T., *How the Dreaming Soul Became the Feeling Soul, Between the 1827 and 1830 Editions of Hegel's Philosophy of Subjektive Spirit*, in: D. Stern (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, New York, SUNY Press, 2013, pp. 37-54.
- RIEDEL M. (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2 Bde., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975.
- RIEDEL M., *Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjectivität*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965.
- RIEDEL M., *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978.
- ROSENKRANZ K., *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geist. Zweite sehr verbesserte Auflage*, Königsberg, Bornträger, 1843.
- ROSENKRANZ K., *Verteidigung der hegelschen Psychologie gegen die Entwürfe des Herrn Dr. Exner (1843)*, in: «Neue Studien», 4, 1878, pp. 112-172.
- ROSENKRANZ K., *Vita di Hegel*, tr. it. di R. Bodei, Milano, Bompiani, 2012.
- ROMETSCH J., *Hegels Theorie des erkennenden Subjekts. Systematische Untersuchungen zur enzyklopädischen Philosophie des subjektiven Geistes*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007, pp. 9-16.
- ROSSI LEIDI T., *Pensiero e natura. Aristotele, Hegel (e Averroé)*, in: G. Rinaldi, T. Rossi Leidi (a cura di), *Il pensiero di Hegel nell'età della globalizzazione*, Roma, Aracne Editrice, 2012, pp. 185-204.
- RÓZSA E., *"Glaube im Gefühl". Hegels Auffassung der subjektiven Religiosität in Bezug auf die Selbstdeutung und Selbstbestimmung des modernen Individuums*, in: H. Nagl-Docekal, W. Kaltenbacher, L. Nagl (hrsg. von), *Viele Religionen – eine*

- Vernunft? Ein Disput zu Hegel*, Wien/Berlin, Böhlau Verlag/Akademie Verlag, 2008, pp. 134-153.
- SANGUINETTI F., *La teoria hegeliana della sensazione*, Trento, Verifiche, 2015.
- SCHÄFER R., *Das prozedurale Leib-Seele-Konzept bei Hegel*, in: E. Düsing, H.-D. Klein (hrsg. von), *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008, pp. 193-229.
- SCHÄFER V., *Neue Stammbuchblätter von Hölderlin und Hegel*, in: F. Hertel (hrsg. von), *In Wahrheit und Freiheit. 450 Jahre Evangelisches Stift in Tübingen*, Stuttgart, Caler, 1986, pp. 185-198.
- SCHEIBER W., "Habitus" als Schlüssel zu Hegels Daseinlogik, in: «Hegel-Studien», 20, 1985, pp. 125-144.
- SCHMIDT G., *Hegel in Nürnberg. Untersuchungen zum Problem der philosophischen Propädeutik*, Tübingen, Niemeyer, 1960.
- SCHNEIDER F., *Hegels Propädeutik und Kants Sittenlehre*, in: Hartmann K. (hrsg. von), *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes*, Berlin/New York, de Gruyter, 1976, pp. 35-115.
- SEVERINO G., *Inconscio e malattia mentale in Hegel*, Genova, Il melangolo, 1983.
- SIEP L., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München, Karl Alber, 1979.
- SIEP L., *Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes*, in: L. Eley (hrsg. von), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990, pp. 203-226.
- SIMON J., *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, Kohlhammer, 1986.
- SORESI S., *Il soggetto del pensiero. Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel*, Trento, Verifiche, 2012.
- STARK W., *Eine neue Quelle zu Hegels Berliner Vorlesungen. Mitteilungen über einen Freund*, in: «Hegel-Studien», 20, 1985, pp. 121-123.
- STEDEROTH D., *Hegels Kritik der Induktion und ihre Bedeutung für (s)eine Kritik der Erfahrungswissenschaften*, in: A. Arndt, C. Iber, G. Kruck (hrsg. von), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin, Akademie Verlag, 2006, pp. 150-163.
- STEDEROTH D., *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatorischer Bericht*, Berlin, Akademie Verlag, 2001.
- STERN D.S. (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Albany (NY), SUNY Press, 2013.
- STURMA D., *Hegels Theorie des Unbewussten. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und philosophischer Psychologie*, in: «Hegel-Jahrbuch», 1990, pp. 193-202.

- TAFANI D., *Volontà libera e arbitrio nel Sistema di etica di Fichte e nell'introduzione ai Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*, in: A. Bertinetto (a cura di), *Leggere Fichte*, Napoli, Edizioni dell'Istituto italiano per gli studi filosofici, 2009, pp. 327-338.
- TESTA I., *Hegel's Naturalism or Soul and Body in the Encyclopedia*, in: D.S. Stern (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Albany (NY), SUNY Press, 2013, pp. 19-35.
- TESTA I., *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Milano/Udine, Mimesis, 2010.
- VALENTINI F., *L'uomo è quel che fa. Considerazioni su: Hegel, Fenomenologia dello spirito, capitolo V,A,b*, in: «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», 1, 2006, pp. 9-25.
- VALENZA P., *“Cos'è una teologia senza la conoscenza di Dio?”. La polemica di Hegel con la teologia del sentimento*, in: «Archivio di Filosofia», 78, 2/3, 2010, pp. 13-27.
- VAN DER MEULEN J., *Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist*, in: «Hegel-Studien», 2, 1963, pp. 251-274.
- VERENE D.P., *Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit*, Albany, SUNY Press, 1985.
- VERRA V., *Dialettica contro metamorfosi*, in: Id., *Lettture hegeliane*, Bologna, il Mulino, 1992, pp. 99-112.
- VERRA V., *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, Bologna, il Mulino, 2007.
- VIEWEG K., *Sulle pretese del buon senso nei confronti della filosofia: Hegel e Friedrich Immanuel Niethammer*, in: M. Cingoli (a cura di), *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift*, Milano, Guerini e Associati, 2004, pp. 253-262.
- VITTONI C., *Note sulla fisiognomica nella Phänomenologie des Geistes di Hegel*, in: E. Agazzi, M. Beller (a cura di), *Evidenze e ambiguità della fisionomia umana. Studi sul XVIII e XIX secolo*, Viareggio, Mauro Baroni Editore, 1998, pp. 161-172.
- VON ENGELHARDT D., *Die biologischen Wissenschaften in Hegels Naturphilosophie*, in: R.P. Horstmann e M.J. Petry (hrsg. von), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehung zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, pp. 121-137.
- VON ENGELHARDT D., *Hegel's Philosophical Understanding of Illness*, in: R.S. Cohen, M.W. Wartofsky (eds.), *Hegel and the Sciences*, Dordrecht/Boston/Lancaster, D. Reidel Publishing Company, 1984, pp. 123-141.
- WANDSCHNEIDER D., *Anfänge des Seelischen in der Natur*, in: M.J. Petry (hrsg. von), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1987, pp. 443-475.
- WARNKE C., *Aspekte des Zweckbegriffs in Hegels Biologieverständnis*, in: H. Ley (hrsg. von), *Zum Hegelverständnis unserer Zeit*, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1972, pp. 224-252.

- WARNKE C., *Die lebende Natur als Reproduktion des Gleichen. Hegels Beitrag zu Grundproblemen der Biologie*, in: «Biologie in der Schule», 20, 1971, pp. 49-58.
- WEISS F.G., *Hegel's Critique of Aristotle's Philosophy of Mind*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1969.
- WENNING M., *Awakening from Madness. The Relationship between Spirit and Nature in Light of Hegel's Account of Madness*, in: D.S. Stern (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Albany (NY), SUNY Press, 2013, pp. 107-119.
- WIEHL R., *Das psychische System der Empfindung in Hegels "Anthropologie"*, in: D. Henrich (hrsg. von), *Hegels philosophische Psychologie*, Bonn, Bouvier, 1979, pp. 81-140.
- WIEHL R., *Hegels Transformation der aristotelischen Wahrnehmungslehre*, in: «Hegel-Studien», 23, 1988, pp. 96-138.
- WINFIELD R.D., *Hegel and Mind. Rethinking Philosophical Psychology*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010.
- WINFIELD R.D., *Hegel's Solution to the Mind-Body Problem*, in: S. Houlgate, M. Baur (eds.), *A Companion to Hegel*, Oxford, Blackwell, 2011, pp. 227-242.
- WINFIELD R.D., *The Living Mind. From Psyche to Consciousness*, Plymouth, Rowman & Littlefield, 2011.
- WOLFF M., *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.
- WOLFF M., *Eine Skizze zur Auflösung des Leib-Seele-Problems. Analytischer Kommentar zu §. 389 der Enzyklopädie (1830)*, in: F. Hesse, B. Tuschling (hrsg. von), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1991, pp. 188-249.
- ZIMMERMANN D., *Erinnerungen an Hegels Wirksamkeit als Lehrer der Philosophie an der Studianstalt zu Nürnberg*, in: «Blätter für das Bayerische Gymnasial-Schulwesen», 7, 1871, pp. 25-30.

4. STUDI SULLE EMOZIONI

- ADOLPHS R., TRANEL D., DAMASIO H., DAMASIO A.R., *Fear and the Human Amygdala*, in: «The Journal of Neuroscience», 15, 9, 1995, pp. 5879-5891.
- ANOLLI L., *La vergogna*, Bologna, il Mulino, 2003.
- ANOLLI L., CICERI R., *La voce delle emozioni. Verso una semiosi della comunicazione vocale non-verbale delle emozioni*, Milano, Franco Angeli, 1998.
- ARNOLD M.B., *Emotion and Personality*, 2 voll., New York, Columbia University Press, 1960.
- AUDI R., *Action, Intention, and Reason*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1993.

- AVERILL J.R., *The Sociocultural, Biological, and Psychological Determinants of the Emotions*, in: M. Zuckerman, C. Spielberger (eds.), *Emotions and Anxiety*, New York, LEA-John Wiley, 1976.
- BARILE E., *Pensare Damasio. Due o tre cose che so di lui*, Milano, Franco Angeli, 2013.
- BELLODI L., *Psicopatologia funzionale*, Milano, Masson, 2005.
- BEN-ZE'EV A., *The Subtlety of Emotions*, Cambridge (MA), MIT Press, 2000.
- BLANCHARD J.J., COHEN A.S., CARREÑO J.T., *Emotion and Schizophrenia*, in: J. Rottenberg, S.L. Johnson (eds.), *Emotion and Psychopathology*, Washington D.C., American Psychological Association, 2007, pp. 103-122.
- BREWER B., *Bodily Awareness and the Self*, in: N. Eilan, A. Marcel, J.L. Bermudez (eds.), *The Body and the Self*, Cambridge (MA), MIT Press, 1995, pp. 291-310.
- CAMPBELL J., *The Body Image and Self-Consciousness*, in: N. Eilan, A. Marcel, J.L. Bermudez (eds.), *The Body and the Self*, Cambridge (MA), MIT Press, 1995, pp. 29-42.
- CAMPOS J.J., BARRETT K.C., *Toward a new Understanding of Emotions and their Development*, in: C.E. Izard, J. Kagan, R. Zajonc (eds.), *Emotions, Cognitions and Behavior*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1984, pp. 229-263.
- CAMPOS J.J., BARRETT K.C., LAMB M.E., GOLDSMITH H.H., STENBERG C., *Socioemotional Development*, in: PH. Mussen (ed.), *Handbook of Child Psychology*, vol. I, New York, Wiley, 1983, pp. 783-961.
- CAPPELLETTO C., *Neuroestetica. L'arte del cervello*, Roma/Bari, Laterza, 2009.
- CAPRARA G.V., GENNARO A., *Psicologia della personalità*, Bologna, il Mulino, 1994.
- CHANGE M.R.A., *An Ethological Assessment of Emotions*, in: R. Plutchik, H. Kellerman (eds.), *Emotions, 1: Theories of Emotions*, New York, Academic Press, 1980, pp. 81-111.
- CHASSEGUET-SMIRGEL J., *The Ego Ideal*, London, Free Association Books, 1985.
- CHURCHLAND P.S., *Feeling Reasons*, in: A.R. Damasio, H. Damasio, Y. Christen (eds.), *Neurobiology of Decision-making*, New York, Harcourt Brace, 1996.
- CHURCHLAND P.S., *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of Mind-Brain*, Cambridge (MA), MIT Press, 1989.
- D'URSO V. (a cura di), *Imbarazzo, vergogna e altri affanni*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1990.
- D'URSO V., TRENTIN R. (a cura di), *Psicologia delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 1988.
- DAMASIO A.R., *Alla ricerca di Spinoza. Emozione, sentimento, cervello*, tr. it. di I. Blum, Milano, Adelphi, 2003.
- DAMASIO A.R., *Emozione e coscienza*, tr. it. di S. Frediani, Milano, Adelphi, 2007.

- DAMASIO A.R., *Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente*, tr. it. di I. Blum, Milano, Adelphi, 2012.
- DAMASIO A.R., *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, tr. it. di F. Macaluso, Milano, Adelphi, 1995.
- DARWIN C., *L'espressione delle emozioni. Edizione definitiva a cura di Paul Ekman*, tr. it. a cura di F. Bianchi Bandinelli Baradelli e I. Blum, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- DAVIDSON D., *Azioni, ragioni, cause*, in: Id., *Azioni ed eventi*, tr. it. a cura di R. Brigati, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 41-61.
- DAVIDSON R.J., FOX N.A., *Asymmetrical Brain Activity Discriminates Between Positive Versus Negative Affective Stimuli in Human Infants*, in: «Science», 218, 1982, pp. 1235-1237.
- DE GELDER B., FRISSEN I., BARTON J., HADJIKHANI N., *A Modulatory Role for Facial Expressions in Prosopagnosia*, in: «Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America», 100, 22, 2003, pp. 13105-13110.
- DE PLATO G., *Psicologia e psicopatologia delle emozioni*, Bologna, Bononia University Press, 2011.
- DE PLATO G., CASORIA M., *Il trattamento dei disturbi emotivo-cognitivi*, in: G. De Plato (a cura di), *Emozioni. Disturbi e indicatori precoci*, Bologna, Bononia University Press, 2006, pp. 169-203.
- DE SOUSA R., *The Rationality of Emotions*, Cambridge (MA), MIT Press, 1990.
- DÖRING S.A. (Hrsg.), *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009.
- DORNES M., *Die emotionale Welt des Kindes*, Frankfurt, Fischer, 2000.
- DRETSKE F., *Explaining Behaviour: Reasons in a World of Causes*, Cambridge (MA), MIT Press, 1988.
- EDELMAN G.M., *Seconda natura. Scienza del cervello e conoscenza umana*, tr. it. di S. Frediani, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2007.
- EILAN N., MARCEL A., BERMUDEZ J.L. (Eds.), *The Body and the Self*, Cambridge (MA), MIT Press, 1995.
- EKMAN P., *An Argument for Basic Emotions*, in: «Cognition and Emotion», 6, 3, 1992, pp. 169-200.
- EKMAN P., *Basic Emotions*, in: T. Dalgleish, M. Power (eds.), *Handbook of Cognition and Emotion*, Sussex (UK), John Wiley & Sons, 1999, pp. 45-60.
- EKMAN P., *Expression and the Nature of Emotion*, in: K.R. Scherer, P. Ekman (eds.), *Approaches to Emotion*, Hillsdale (NJ), Erlbaum, 1984, pp. 319-344.
- EKMAN P., FRIESEN W.V., *Giù la maschera. Come riconoscere le emozioni dall'espressione del viso*, Firenze, Giunti Editore, 2007.
- EKMAN P., FRIESEN W.V., ELLSWORTH P., *Emotion in the Human Face: Guidelines for Research and an Integration of Findings*, New York, Pergamon, 1972.

- ELSTER J., *Alchemies of the Mind: Rationality and Emotions*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1999.
- FELICI F., VETRONE G., *Colpa e vergogna. Aspetti socioantropologici, psicologici, psicopatologici*, Città di Castello, Marcon Università, 1993.
- FINUCANE M.L., ALHAKAMI A., SLOVIC P., JOHNSON S.M., *The Affect Heuristic in Judgements of Risks and Benefits*, in: «Journal of Behavioural Decision Making», 13, 2000, pp. 1-17.
- FRANK R.H., *Passions within Reason: The strategic Role of the Emotions*, New York/London, Norton, 1988.
- FREEDBERG D., *Feelings on Faces. From Physiognomics to Neuroscience*, in: J. Weber, R. Campe (eds.), *Rethinking Emotion: Interiority and Exteriority in Premodern, Modern, and Contemporary Thought*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2014, pp. 289-323.
- FRIJDA N.H., SWAGERMAN J., *I computer provano emozioni? Teoria e progetto per un sistema emozionale*, in: V. D'Urso, R. Trentin (a cura di), *Psicologia delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 1988, pp. 305-328.
- FRIJDA N.H., *Recognition of Emotion*, in: L. Berkovitz (ed.), *Advances in Experimental Social Psychology*, 4 voll., New York, Academic Press, 1969.
- FRIJDA N.H., *Teorie recenti sulle emozioni*, in: V. D'Urso, R. Trentin (a cura di), *Psicologia delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 1988, pp. 19-45.
- FRIJDA N.H., *The Emotions*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1986.
- FUCHS T., *The Phenomenology of Body Memory*, in: S.C. Koch, T. Fuchs, M. Summa (eds.), *Body Memory, Metaphor and Movement*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2012, pp. 9-22.
- FUSELLI S., *Diritto, neuroscienze, filosofia. Un itinerario*, Milano, Franco Angeli, 2014.
- GESSA KUROTCHKA V., *La "mente dei sensi", la libertà, l'intenzionalità. Sul rapporto dell'etica e della neurobiologia*, in: «Iride. Filosofia e discussione pubblica», 1, 2008, pp. 143-161.
- GIBBARD A., *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1990.
- GOLDIE P. (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2009.
- GOLDMANN A., *A Theory of Human Action*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 1970.
- GREENSPAN P.S., *Emotions and Reasons: An Inquiry into Emotional Justification*, New York/London, Routledge, 1988.
- HAIDT J., *The Moral Emotions*, in: R.J. Davidson, K.R. Scherer, H.H. Goldsmith (eds.), *Handbook of Affective Sciences*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2003, pp. 852-870.
- HARRIS E.E., *The Foundations of Metaphysics in Science*, London, Allen and Unwin, 1965.

- HUMMERT M.L., *Physiognomic Cues to Age and the Activation of Stereotypes of the Elderly in Interaction*, in: «International Journal of Aging and Human Development», 39, 1994, pp. 5-19.
- ISEN A.M., *Some Ways in Which Positive Affect Influences Decision Making and Problem Solving*, in: M. Lewis, J. M. Haviland-Jones, L. Feldman Barrett (eds.), *Handbook of Emotions*, New York/London, The Guilford Press, 2000, pp. 548-573.
- ISEN A.M., *Toward understanding the Role of Affect in Cognition*, in: R.S. Wyer, K.T. Srull (eds.), *Handbook of Social Cognition*, vol. III, Hillsdale (NJ), Erlbaum, 1984, pp. 179-236.
- IZARD C.E., *Basic Emotions, Natural Kinds, Emotions Schemes, and a New Paradigm*, in «Perspectives on Psychological Science», 2, 3, 2007, pp. 260-280.
- IZARD C.E., *Human Emotions*, New York, Plenum Press, 1977.
- IZARD C.E., *The Psychology of Emotions*, New York/London, Plenum Press, 1991.
- JAMES S., *Passion and Action*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1999.
- JAMES W., *The Principles of Psychology*, Cambridge (MA)/London, Harvard University Press, 2 voll., 1981.
- JAMES W., *What is an Emotion?*, in: «Mind», 19, 1884, pp. 188-204.
- JOHNSON M., *Mind incarnate: from Dewey to Damasio*, in: «Daedalus», 135, 3, 2006, pp. 46-54.
- KANWISHER N., McDERMOTT J., CHUN M.M., *The Fusiform Face Area: A Module in Human Extrastriate Cortex Specialized for Face Perception*, in: «The Journal of Neuroscience», 17, 11, 1997, pp. 4303-4311.
- KAUFMAN G., *The Psychology of Shame*, New York, Springer Publishing Comp., 1989.
- KELLY E.F., WILLIAMS KELLY E., CRABTREE A., GAULD A., GROSSO M., GREYSON B., *Irreducible Mind. Toward a Psychology for the 21st Century*, Lanham (MD), Rowman and Littlefield, 2007.
- KILBORNE B., *Disappearing Persons: Shame and Appearance*, Albany (NY), SUNY Press, 2001.
- KINSBOURNE M., *Awareness of One's Own Body: An Attentional Theory of Its Nature, Development, and Brain Basis*, in: N. Eilan, A. Marcel, J.L. Bermudez (eds.), *The Body and the Self*, Cambridge (MA), MIT Press, 1995, pp. 205-224.
- KINSTON W., *A Theoretical Context for Shame*, in: «International Journal of Psycho-Analysis», 64, 1983, pp. 213-226.
- LAING R.D., *The Divided Self*, London, Tavistock, 1959.
- LAKOFF G., JOHNSON M., *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York, Basic Books, 1999.
- LANSKY M., *Shame and Domestic Violence*, in: D. Nathanson (ed.), *The Many Faces of Shame*, New York, Guilford Press, 1987, pp. 335-362.

- LAZARUS R.S., *Emotion and Adaptation*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1991.
- LAZARUS R.S., LAZARUS B.N., *Passions and Reason: Making Sense of our Emotions*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1994.
- LEDoux J.E., *Il cervello emotivo. Alle origini delle emozioni*, tr. it. di S. Coyaud, Milano, Baldini e Castoldi Dalai, 1998.
- LEWIS H.B., *Shame and Guilt in Neurosis*, New York, International Universities Press, 1971.
- LEWIS M., *Il sé a nudo. Alle origini della vergogna*, tr. it. di G. Noferi, Firenze, Giunti, 2005.
- LEWIS M., STANGER C., SULLIVAN M.W., *Deception in Three-year-olds*, in: «Developmental Psychology», 25, 1989, pp. 439-443.
- LINDAUER S., *The Expressiveness of Perceptual Experience. Physiognomy reconsidered*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2013.
- LOEWENSTEIN G., LERNER J., *The Role of Affect in Decision Making*, in: R.J. Davidson, K. Sherer, H. Goldsmith (eds.), *Handbook of Affective Science*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2000, pp. 619-642.
- LURIJA A.R., *Come lavora il cervello. Introduzione alla neuropsicologia*, tr. it. di P. Bisiacchi e D. Salmaso, Bologna, il Mulino, 1977.
- LYND H., *On Shame and the Search for Identity*, New York, Harcourt, 1985.
- LYONS W., *Emotion*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1980.
- MACMURRAY J., *Persons in Relation*, Amherst (NY), Humanity Books, 1999.
- MACMURRAY J., *The Self as Agent*, Amherst (NY), Humanity Books, 1991.
- MARTIN M.G.F., *Bodily Awareness: A Sense of Ownership*, in: N. Eilan, A. Marcel, J.L. Bermudez (eds.), *The Body and the Self*, Cambridge (MA), MIT Press, 1995, pp. 267-290.
- MAZZARA B.M., *Stereotipi e pregiudizi*, Bologna, il Mulino, 1997.
- MEZZALIRA S., *Intenzionalità e azione nel mondo delle emozioni. Damasio e i suoi critici: rilevanza filosofica di un dialogo scientifico*, in: «Verifiche», 40, 1-3, 2011, pp. 153-199.
- MOSER S., *Philosophie der Gefühle: Neuere Theorien und Debatten*, in: «Actual Challenges in Philosophy», 2, 2013, pp. 20-33.
- NIEDENTHAL P.M., MERMILLOD M., MARINGER M., HESS U., *The Simulation of Smiles (SIMS) Model: Embodied Simulation and the Meaning of Facial Expression*, in: «Behavioral and Brain Sciences», 33, 6, 2010, pp. 417-433.
- NUSSBAUM M.C., *L'intelligenza delle emozioni*, tr. it. di R. Scognamiglio, Bologna, il Mulino, 2009.
- NUSSBAUM M.C., *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, tr. it. di C. Corradi, Roma, Carocci, 2005.

- O'SHAUGHNESSY B., *Proprioception and the Body Image*, in: N. Eilan, A. Marcel, J.L. Bermudez (eds.), *The Body and the Self*, Cambridge (MA), MIT Press, 1995, pp. 175-204.
- OATLEY K., *Best Laid Schemes: The Psychology of Emotions*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1992.
- OATLEY K., JOHNSON-LAIRD P.N., *Towards a Cognitive Theory of Emotions*, in: «Cognition and Emotion», 1, 1987, pp. 29-50.
- PARROTT W.G. (ed.), *The Positive Side of Negative Emotions*, New York, The Guilford Press, 2014.
- PERLMAN D., JONES W.H., *Advances in Personal Relationships: A Research Annual*, vol. IV, London, Jessica Kingsley Publisher, 1993.
- PIERS G., SINGER M., *Shame and Guilt*, Springfield, Thomas, 1953.
- PLAMPER J., *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München, Siedler Verlag, 2012.
- PLUTCHIK R., *The Emotions: Facts, Theories, and a New Model*, New York, Random House, 1962.
- POKORNY R., *Über das Wesen des Ausdrucks. Mit besonderer Behandlung des Ausdrucks im menschlichen Gang*, München, Kindler, 1974.
- RAMACHANDRAN V.S., *A Brief Tour of Human Consciousness*, New York, Pi Press, 2004.
- RYLE G., *Il concetto di mente*, tr. it. di G. Pellegrino, Roma/Bari, Laterza, 2007.
- ROESER S., *Moral Emotions and Intuitions*, New York, Palgrave Macmillan, 2011.
- RORTY A.O. (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- ROTH G., *Willensfreiheit und Schuldfähigkeit aus Sicht der Hirnforschung*, in: G. Roth, K.J. Grün (hrsg. von), *Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, pp. 9-29.
- ROTTENBERG J., *Major Depressive Disorders: Emerging Evidence for Emotion Context Insensitivity*, in: J. Rottenberg, S.L. Johnson (eds.), *Emotion and Psychopathology*, Washington D.C., American Psychological Association, 2007, pp. 151-165.
- SAARNI C., *Children's Understanding of Display Rules for Expressive Behavior*, in: «Developmental Psychology», 15, 1979, pp. 424-429.
- SCHACHTER D.L., *Searching for Memory. The Brain, the Mind and the Past*, New York, BasicBooks, 1996, pp. 161-191.
- SCHACHTER S., SINGER J., *Cognitive, Social and Physiological Determinants of Emotional States*, in: «Psychological Review», 69, 1962, pp. 379-399.
- SCHEFF T.J., RETZINGER S.M., *Emotions and Violence: Shame and Rage in Destructive Conflicts*, Lexington, Lexington Books, 1991.

- SCHERER K.R., *La natura e le funzioni delle emozioni: un approccio componenziale multiprocessuale*, in: L. Anolli (a cura di), *Psicologia generale*, Bologna, Cisalpino, 1996 pp. 105-130.
- SCHERER K.R., *Nonlinguistic Vocal Indicators of Emotion and Psychopathology*, in: C.E. Izard (ed.), *Emotions in Personality and Psychopathology*, New York, Plenum Press, 1979, pp. 495- 529.
- SCHERER K.R., *Speech and Emotional States*, in: J. Darby (ed.), *Speech Evaluation in Psychiatry*, New York, Grune & Stratton, 1981, pp. 189-220.
- SCHWARZ N., *Emotion, Cognition, and Decision Making*, in: «Cognition and Emotion», 14, 2000, pp. 433-440.
- SEARLE J.R., *La mente*, tr. it. a cura di C. Nizzo, Milano, Raffaello Cortina, 2005.
- SIMONETTI N., *La mente incorporata: la lezione di J. Kim sino ai neuroni specchio*, Roma, Aracne, 2012.
- SINGER W., *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003.
- SKINNER B.F., *Oltre la libertà e la dignità*, tr. it. di L. Sosio, Milano, Mondadori, 1973.
- SKINNER B.F., *Scienza e comportamento umano*, tr. it. di I. Pessotti, M. Todeschini, Milano, Franco Angeli, 1971.
- SKINNER B.F., *The Behavoir of Organisms*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 1938.
- SOLOMON R.C., *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis, Hackett Publishing Co., 1993
- SOLOMON R.C., *The Passions: The Myth and Nature of Human Emotions*, New York, Doubleday, 1976.
- SOLOMON R.C. (ed.), *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotion*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2004.
- SOLOMON R.C., CALHOUN C. (eds.), *What Is an Emotion: Classical Readings in Philosophical Psychology*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1984.
- SORENSEN M.J., *Breaking the Chain of Low Self-Esteem*, Shorewood (OR), Wolf Publishing Company, 1998.
- STAROBINSKI J., *Azione e reazione. Vita e avventure di una coppia*, tr. it. di C. Colangelo, Torino, Einaudi, 2001.
- STEIN N., OATLEY K., *Basic Emotions: Theory and Measurement*, in: «Cognition and Emotion», 6, 3, 1992, pp. 161-168.
- STERN W., *Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage*, The Hague, Nijhoff, 1935.
- STERNBERG E.M., *The Balance Within: The Science Connecting Health and Emotions*, New York, W.H. Freeman and Company, 2001.
- STRONGMAN K.T., *The Psychology of Emotion*, New York, Wiley & Sons, 1987.

- TANGNEY J.P., *Shame and Guilt in Young Adulthood: A Qualitative Analysis*, Paper presented at American Psychological Society Meetings, New Orleans, 1989.
- TANGNEY J.P., FISCHER K.W., *Self-Conscious Emotions. The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, New York/London, Guilford Press, 1995.
- TANGNEY J., STUEWIG J., MASHEK D.J., *Moral Emotions and Moral Behaviour*, in: «Annual Review of Psychology», 58, 2007, pp. 345-372.
- TAPPOLET C., *Le cattive emozioni*, in: C. Tappolet, F. Teroni, A. Konzelmann Ziv (a cura di), *Le ombre dell'anima. Pensare le emozioni negative*, tr. it. di D. Bordini, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2013, pp. 13-21.
- TAPPOLET C., TERONI F., KONZELMANN ZIV A., *Le ombre dell'anima. Pensare le emozioni negative*, tr. it. di D. Bordini, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2013.
- TAYLOR G., *Pride, Shame and Guilt: Emotions of Self-Assessment*, New York, Clarendon Press, 1985.
- TOMASELLO M., *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002.
- TOMKINS S.S., *Affect, Imagery, and Consciousness*, 4 voll., New York, Springer, 1962-1992.
- TRIEBWASSER J., CHEMERINSKI E., ROUSSOS P., SIEVER L.J., *Paranoid Personality Disorder*, in: «Journal of Personality Disorders», 27, 6, 2013, pp. 795-805.
- TURSKI W.G., *Toward a Rationality of Emotions*, Athens (OH), Ohio University Press, 1994.
- VARELA F.J., ROSCH E., THOMPSON E., *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, tr. it. di I. Blum, Milano, Feltrinelli, 1992.
- VON UEXKÜLL T., *Grundfragen der psychosomatischen Medizin*, Hamburg, Rowohlt, 1963.
- WEISS G., *Can an Old Dog Learn New Tricks? Habitual Horizons in James, Bourdieu, and Merleau-Ponty*, in: G. Weiss (ed.), *Intertwinings: Interdisciplinary Encounters with Merleau-Ponty*, Albany (NY), State University of New York Press, 2008, pp. 223-240.
- WESTERMARCK E., *Christianity and Morals*, Freeport (NY), Books for Libraries Press, 1939.
- WOLLHEIM R., *On the Emotions*, New Haven/London, Yale University Press, 1999.
- WURMSER L., *The Mask of Shame*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1981.
- ZABOROWSKI R., *On So-Called Negative Emotions*, in: «Organon», 45, 2013, pp. 137-152.
- ZAJONC R.B., *Feeling and Thinking: Preferences Need no Inferences*, in: «American Psychologist», 35, 1980, pp. 151-175.

ZEKI S., *La visione dall'interno. Arte e cervello*, tr. it. di P. Pagli, G. De Vivo, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.

ZHU J., THAGARD P., *Emotion and Action*, in: «Philosophical Psychology», 15, 1, 2002, pp. 19-36.

5. ULTERIORI RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AA.VV., *Kant e la finalità nella natura: a duecento anni dalla "Critica del giudizio"*, Cedam, Padova, 1990.

ACKERKNECHT E.H., *Medicine at the Paris Hospital 1794-1848*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1967.

ACKERMANN J.F., *Die Gall'sche Hirn-, Schädel- und Organenlehre, vom Gesichtspunkte der Erfahrung aus beurtheilt und widerlegt*, Heidelberg, Mohr u. Zimmer, 1806.

ADELON N.-P., *Analyse d'un cours du docteur Gall ou physiologie et anatomie du cerveau d'après son système*, Paris, Giquet, 1808.

AGAZZI E., BELLER M., *Introduzione*, in: Idd. (a cura di), *Evidenze e ambiguità della fisionomia umana. Studi sul XVIII e XIX secolo*, Viareggio, Mauro Baroni Editore, 1998.

ALEXANDER F.G, SELESNICK S.T., *Storia della psichiatria*, tr. it. di G. Mancuso, Roma, Newton Compton, 1975.

ANON., *Account of Dr. Gall's Doctrine of the Brain, or Craniology*, in: «Monthly Magazine», 21, 1806, pp. 197-203.

ANON., *An Account of Dr. Gall's System of Craniology*, in: «Medical and Physical Journal», 15, 1806, pp. 201-213.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, in: L. Caiani (a cura di), *Etiche di Aristotele*, Torino, UTET, 1996, pp. 187-495.

ARISTOTELE, *Fisica*, tr. it. a cura di M. Zanatta, Utet, Torino, 1999.

ARISTOTELE, *Il moto degli animali*, in: D. Lanza, M. Vegetti (a cura di), *Opere biologiche*, Torino, Utet, 1971, pp. 1247-1273.

ARISTOTELE, *Il sonno e la veglia*, in: A.L. Carbone (a cura di), *L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, Milano, Bompiani, 2002, pp. 153-175.

ARISTOTELE, *L'anima*, tr. it. a cura di G. Movia, Milano, Bompiani, 2001.

ARISTOTELE, *La giovinezza e la vecchiaia. La respirazione. La vita e la morte*, in: A.L. Carbone (a cura di), *L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, Milano, Bompiani, 2002, pp. 227-291.

- ARISTOTELE, *Le parti degli animali*, in: D. Lanza, M. Vegetti (a cura di), *Opere biologiche*, Torino, Utet, 1971, pp. 483-736.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, tr. it. a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2009.
- ARISTOTELE, *Retorica*, in: M. Zanatta (a cura di), *Retorica e Poetica*, Torino, UTET, 2004, pp. 13-378.
- ARNOLD J.T.F.K., *Dr. Joseph Gall's System der Gehirn- und Schädelbaues nach den bis jetzt über seine Theorie erschienenen Schriften: Als Leitfaden bei akademischen Vorlesungen dargestellt*, Erfurt, Henning'schen Buchhandlung, 1805.
- ARRÁEZ-AYBAR L.-A., NAVIA-ÁLVAREZ P., FUENTES-REDONDO T., BUENO-LÓPEZ J.-L., *Thomas Willis, a pioneer in translational research in anatomy (on the 350th anniversary of Cerebri anatome)*, in: «Journal of Anatomy», 226, 2015, pp. 289-300.
- AUTENRIETH J.H.F., *Handbuch der empirischen und menschlichen Physiologie*, 3 Bde., Tübingen, Heerbrandt, 1801-1802.
- AYRAULT R., *La genèse du romantisme allemand*, vol. I, Paris, Aubier, 1961.
- BECK L.W., *Early German Philosophy. Kant and his Predecessors*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1969.
- BELHOSTE B., EDELMAN N. (eds.), *Mesmer et mesmérismes. Le magnetisme animal en contexte*, Montreuil, Omniscience, 2015.
- BENEDICT R., *Il crisantemo e la spada. Modelli di cultura giapponese*, tr. it. di M. Lavaggi e F. Mazzone, Bari, Edizioni Dedalo, 1993.
- BENTON A.L., *Problemi di neuropsicologia*, tr. it. a cura di F.A. Vignolo, Firenze, Giunti Barbèra, 1966.
- BERTI E., *La finalità in Aristotele*, in: «Fondamenti», 14-16, 1989-1990, pp. 8-44.
- BICHAT M.F.X., *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, Béchét jeune et Gabon, 1822.
- BISCHOFF C.H.E., *Darstellung der Gallschen Gehirn- und Schädel-Lehre von Dr. C.H.E. Bischoff, nebst Bemerkungen über diese Lehre von C.W. Hufeland*, Berlin, L.W. Wittich, 1805.
- BLÖDE K.A., *Dr. F.J. Galls Lehre über die Verrichtungen des Gehirns*, Dresden, Arnoldische Buchhandlung, 1805.
- BLUMENBACH J.F., *De generis humani varietate nativa. Editio Tertia*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1795.
- BLUMENBACH J.F., *Über den Bildungstrieb*, Göttingen, J.C. Dieterich, 1789.
- BOISSIER DE SAUVAGES DE LACROIX F., *Nosologie méthodique, dans laquelle les maladies sont rangées par classes, suivant le système de Sydenham, & l'ordre des botanistes*, 10 voll., Paris, Hérisson le fils, 1771.
- BONACINA G., *La posizione di Schleiermacher in Fede e sapere*, in: R. Bonito Oliva, G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Milano, Guerini, 1998, pp. 83-90.

- BONITO OLIVA R., *Il concetto di psichiatria morale di P. Pinel*, in: «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche», 91, 1980, pp. 357- 388.
- BONNET C., *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, vol. I, Copenhagen, Philibert, 1775.
- BONNET C., *Palingénésie philosophique*, tomo I, Genève, Philibert, 1769.
- BORTOLATO F., *Identità del soggetto e rapporto percettivo. L'interpretazione hegeliana del De anima di Aristotele*, in: «Revista Eletrônica Estudos Hegelianos», 13, 22, 2016, pp. 121-177.
- BREIDBACH O., *Die Materialisierung des Ichs. Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- BROCA P., *Remarques sur le siège de la faculté du langage articulé, suivies d'une observation d'aphémie*, in: «Bulletins de la Société Anatomique de Paris», 36, 1861, pp. 330-357.
- BROOKS G.P., JOHNSON R.W., *I saggi sulla fisiognomica di Johann Caspar Lavater*, in: G.P. Lombardo, M. Duichin (a cura di), *Frenologia, fisiognomica e psicologia delle differenze individuali in Franz Joseph Gall. Antecedenti storici e sviluppi disciplinari*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997, pp. 146-165.
- BROWN J., *Elementa Medicinae*, Edinburgi, C. Denovan, 1784.
- BROWN T., *Villers sur une nouvelle theorie du cerveau*, in: «Edinburgh Review», 2, 1803, pp. 147-160.
- BUCHENAU S., *Trieb, Antrieb, Triebfeder dans la philosophie morale prékantienne*, in: «Revue germanique internationale», 18, 2002, pp. 11-24.
- BURDACH K.F., *Vom Baue und Leben des Gehirns*, Bd. II, Leipzig, Dyk, 1822.
- CABANIS P.-J.-G., *Rapports du physique et du moral de l'homme*, 2 voll., Paris, Crapart, Caille et Ravier, 1802.
- CAMPER P., *Dissertation sur les variétés naturelles qui caractérisent la physionomie des hommes des divers climats et des différens ages*, Paris, H.J. Jansen, 1791.
- CAMPER P., *Über den natürlichen Unterschied der Gesichtszüge in Menschen verschiedener Gegenden und verschiedenen Alters; über das Schöne antiker Bildsäulen und geschnittener Steine, nebst Darstellung einer neuen Art, allerlei Menschenköpfe mit Sicherheit zu zeichnen*, hrsg. von A.G. Camper, Berlin, Vossischen Buchhandlung, 1792.
- CANGUILHELM G., *Un'ideologia medica esemplare, il sistema di Brown*, in: *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, tr. it. di P. Jervis, Firenze, La Nuova Italia, 1992.
- CAPPELLETTI V., *Entelechia: saggi sulle dottrine biologiche del secolo decimonono*, Firenze, Sansoni, 1965.
- CARUS C.G., *Symbolik der menschlichen Gestalt. Ein Handbuch zur Menschenkenntnis* (1853), Leipzig, Brockhaus, 1858.

- CESA C., *Armonia e felicità. Dall'illuminismo all'idealismo*, in: R. Crippa (a cura di), *Piacere e felicità. Fortuna e declino*, Padova, Liviana, 1982, pp. 79-104.
- CIMINO G., *La frenologia di Gall nel processo di sviluppo della neurofisiologia del XIX secolo*, in: G.P. Lombardo, M. Duichin (a cura di), *Frenologia, fisiognomica e psicologia delle differenze individuali in Franz Joseph Gall. Antecedenti storici e sviluppi disciplinari*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997, pp. 224-244.
- CLARKE E., JACYNA L.S., *Nineteenth-Century Origins of Neuroscientific Concepts*, Berkeley, University of California Press, 1987.
- COLEMAN W., *La biologia nell'Ottocento*, tr. it. di S. Marino, Bologna, il Mulino, 1984.
- COMBE G., *Essays on Phrenology, or an Inquiry into the Principles and Utility of the System of Drs. Gall and Spurzheim, and into the Objections made against it*, Philadelphia, H.C. Carey and I. Lea, 1822.
- COMPSTON A., *Dr Thomas Willis and the Origins of Clinical Neuroscience*, Cambridge (UK), Plumridge, 1997.
- COSMACINI G., *Ciarlataneria e medicina. Cure, maschere, ciarle*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1998.
- COSMANCINI G., *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità a oggi*, Roma/Bari, Laterza, 1997.
- CRITCHLEY M., *Neurology's Debt to F.J. Gall (1758-1828)*, in: «British Medical Journal», 2, 1965, pp. 775-781.
- D'ORAZIO U., *Gall e la prima diffusione della frenologia in Italia*, in: «Sanità Scienza e Storia», 2, 1991, pp. 79-124.
- DE CHASTENET DE PUYSEGUR A.M.J., *Du magnétisme animal, considéré dans ses rapports avec diverses branches de la physique générale*, Paris, Cellot, 1809.
- DE CHASTENET DE PUYSEGUR A.M.J., *Mémoires pour servir à l'histoire et l'établissement du Magnetisme animal*, Paris, Dentu, 1820.
- DE CIERI A., *Il vitalismo nel XVIII secolo e il rinnovamento del pensiero biologico: l'epigenesi di Wolff e Blumenbach*, in: «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», 98, 1987, pp. 45-64.
- DELLA PORTA G.B., *Coelestis physiognomoniae libri sex*, Napoli, Ex Typographia Io. Baptistae Subtilis, 1603.
- DELLA PORTA G.B., *De humana physiognomonia*, 4 voll., Vico Equense, J. Cacchius, 1586.
- DELLA PORTA G.B., *Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium libri IV*, Napoli, M. Cancer, 1558.
- DENEKE J.F., *Die Phrenologie als publizistischer Ereignis. Galls Schädellehre in der Tagespublizistik des 19. Jahrhunderts*, in: «Medizinhistorisches Journal», 20, 1985, pp. 83-108.
- DESCARTES R., BEECKMAN I., MARSENNE M., *Lettere 1619-1648*, a cura di G. Belgioioso e J.-R. Armogathe, Milano, Bompiani, 2015.

- DIDEROT D., *Éléments de physiologie*, in: J. Assézat (ed.), *Oeuvres complètes de Diderot: revues sur les éditions originales.... Etude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIIIe siècle*, vol. IX, Paris, Garnier Frères, 1875-1877, pp. 235-429.
- DODDS E.R., *I greci e l'irrazionale*, tr. it. a cura di R. Di Donato, Milano, BUR, 2009.
- DÖRNER K., *Il borghese e il folle. Storia sociale della psichiatria*, tr. it. di F. Giacanelli, Roma/Bari, Laterza, 1975.
- DUICHIN M., *Frenologia e storia delle idee (1798/1832): una messa a punto*, in: «L'idea», 7, 3, 2001, pp. 78-94.
- DUICHIN M., *L' "organologia" di F.J. Gall*, in: «L'idea», 4, 5, 1998, pp. 22-24.
- DÜSING K., *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, in: «Kant-Studien», Erg.heft 96, Bonn, Bouvier, 1968.
- EBERSTEIN W.L.G., *Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bey den Deutschen von Leibnitz bis auf gegenwärtige Zeit*, Halle, Ruff, 1794-1799.
- ELLENBERGER H.F., *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, tr. it. F. Mazzone, di Torino, Bollati Boringhieri, 1972.
- ESCHENMAYER C.A., *Psychologie in drei Theilen als empirische, reine und angewandte*, Stuttgart/Tübingen, Cotta'sche Buchhandlung, 1817.
- FABBIANELLI F., *La sfera e la molla. Necessità e libertà nell'età kantiana*, in: «Archivio di storia della cultura», 15, 2002, pp. 177-194.
- FABBRI BERTOLETTI S., *Impulso, formazione e organismo. Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1990.
- FABRICIUS J.C., *Resultate naturhistorischer Vorlesungen*, Kiel, Neue academische Buchhandlung, 1804.
- FANTINI B., *La costituzione della biologia come scienza autonoma*, in: P. Rossi (a cura di), *Storia della scienza moderna e contemporanea*, vol. II, 1, Torino, Utet, 1988, pp. 109-116.
- FANTINI B., *La teoria cellulare*, in: P. Rossi (a cura di), *Storia della scienza moderna e contemporanea*, vol. II, 1, Torino, Utet, 1988, pp. 379-394.
- FELOJ S., GIARIGIA M. (a cura di), *Filosofia e follia. Percorsi tra il XVI e il XVIII secolo*, Milano, Mimesis, 2012.
- FERRARIN A., *Immaginazione e memoria in Hobbes e Cartesio*, in: M.M. Sassi (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. 159-189.
- FICHTE J.G., *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, tr. it. a cura di L. Fonnesu, Roma/Bari, Laterza, 1994.
- FICHTE J.G., *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, tr. it. a cura di M.M. Olivetti, Bari, Laterza, 1998.

- FICHTE J.G., *Sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, tr. it. a cura di C. De Pascale, Roma/Bari, Laterza, 1994.
- FONNESU L., *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Roma/Bari, Laterza, 1993.
- FORSTER T.I.M., *Observations on a New System of Phrenology, or the Anatomy and Physiology of the Brain, of Drs. Gall and Spurzheim*, in: «Philosophical Magazine», 45, 1815, pp. 44-50.
- FOUCAULT M., *Storia della follia nell'età classica*, tr. it. a cura di M. Galzigna, Milano, Rizzoli, 2011.
- FREUD S., *L'interpretazione dei sogni* (1899), in: C.L. Musatti (a cura di), *Opere. 1899*, vol. III, Torino, Bollati Boringhieri, 1971.
- FREUD S., *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901), in: C.L. Musatti (a cura di), *Opere. 1900-1905*, vol. IV, Torino, Bollati Boringhieri, 1970, pp. 51-297.
- FÜLLEBORN G.G., *Abriß einer Geschichte und Literatur der Physiognomik*, in: Id. (hrsg. von), *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*, Bd. VIII, Züllichau u. Freystadt, Frommann, 1797.
- GALL F.J., *Anatomie et physiologie du système nerveux en general, et du cerveau en particulier, avec des observations sur la possibilite de reconnaitre plusieurs dispositions intellectuelles et morales de l'homme el des animaux par la configuration de leurs têtes*, 4 voll., Paris, N. Maze, 1810-1819.
- GALL F.J., *Des Herrn Dr. F.J. Gall Schreiben über seinen bereits geendigten Prodromus über die Verrichtungen des Gehirn des Menschen und Thiere an Herrn Jos. Fr. von Retzer*, in: «Neue Teutsche Merkur», 3, 1798, pp. 311-332.
- GALL F.J., *L'organo dell'anima. Fisiologia cerebrale e disciplina dei comportamenti*, tr. it. a cura di C. Pogliano, Venezia, Marsilio Editori, 1985.
- GALL F.J., *Lettera aperta sul programma organologico* (1798), in: C. Pogliano (a cura di), *L'organo dell'anima. Fisiologia cerebrale e disciplina dei comportamenti*, Venezia, Marsilio Editori, 1985, pp. 41-52.
- GALL F.J., *Philosophisch-Medicinische Untersuchungen über Natur und Kunst im kranken und gesunden Zustande des Menschen*, Wien, Gräffer, 1791.
- GALL F.J., *Sur les fonctions du cerveau et sur celles de chacune de ses parties*, 6 voll., Paris, J.-B. Baillièrre, 1822-1825.
- GALL F.J., SPURZHEIM J.C., *Cerveau*, in: N.P. Adelon (ed.), *Dictionnaire des sciences médicales, par une société de médecins et de chirurgiens*, vol. IV, Paris, Panckouke, 1813, pp. 447-479.
- GARVE C., *Übersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsere Zeiten* (1789), in: K. Wölfel (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, Hildensheim/Zürich/New York, Olms Verlag, 1986.
- GEHLEN A., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. di C. Mainoldi, Milano, Feltrinelli, 1983.

- GEHLEN A., *Per la sistematica dell'antropologia* (1942), in: E. Mazzarella (a cura di), *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Napoli, Guida, 1990, pp. 97-147.
- GETREVI P., *Le scritture del volto. Fisiognomica e modelli culturali dal Medioevo ad oggi*, Milano, Franco Angeli, 1991.
- GIACOMONI P., *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Napoli, Guida Editori, 1993.
- GIACOMONI P., *Metodo comparativo e fisiognomica in Goethe e in Wilhelm von Humboldt*, in: E. Agazzi, M. Beller (a cura di), *Evidenze e ambiguità della fisionomia umana. Studi sul XVIII e XIX Secolo*, Viareggio, Mauro Baroni editore, 1998, pp. 69-85.
- GOETHE J.W., *La teoria dei colori*, tr. it. a cura di R. Troncon, Milano, il Saggiatore, 2008.
- GOMBRICH E.H., *Della percezione fisionomica*, in: Id., *A cavallo di un manico di scopa. Saggi di teoria dell'arte*, tr. it. di C. Roatta, Milano, Leonardo Arte, 2001, pp. 55-65.
- GOMBRICH E.H., *La maschera e la faccia: la percezione della fisionomia nella vita e nell'arte*, in: Id., *L'immagine e l'occhio. Altri studi sulla psicologia della rappresentazione pittorica*, tr. it. di A. Cane, Torino, Einaudi, 1985, pp. 117-154.
- GRIMM J., GRIMM W., *Deutsches Wörterbuch*, 33 voll., Hirzel, Leipzig 1854-1971 (Nachdr. Dtv, München 1999).
- GUNDERSON J.G., LINKS P., *Borderline Personality Disorder: A Clinical Guide*, Washington D.C., American Psychiatric Publishing, 2008.
- GUSDORF G., *L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières*, Paris, Payot, 1973.
- HAGNER M., *La duplice natura dell'uomo. Dall'organo dell'anima alla localizzazione cerebrale*, in: «Intersezioni», 13, 1, 1993, pp. 43-63.
- HARRINGTON A., *Beyond Phrenology: Localization Theory in the Modern Era*, in: P. Corsi (ed.), *The Enchanted Loom. Chapters in the History of Neuroscience*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1991, pp. 207-215.
- HÉCAEN H., LANTERI-LAURA G., *Évolution des connaissances et des doctrines sur les localisations cérébrales*, Paris, Desclée de Brouwer, 1977.
- HELVÉTIUS C.-A., *Dello spirito*, tr. it. a cura di A. Postigliola, Roma, Editori Riuniti, 1994.
- HERDER J.G., *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, tr. it. a cura di V. Verra, Roma/Bari, Laterza, 1992.
- HERDER J.G., *Saggio sull'origine del linguaggio*, tr. it. a cura di A.P. Amicone, Parma, Pratiche, 1995.
- HIMLY J.F.W., *Gall und Lavater. Beytrag zur vergleichenden Würdigung der neuen und alten Physiognomik*, Berlin, F. Braunes, 1808.
- HOBBS T., *L'uomo*, in: A. Negri (a cura di), *Elementi di filosofia. Il Corpo – L'uomo*, Torino, Utet, 1972, pp. 491-631.

- HOBBS T., *Sul cittadino*, tr. it. a cura di N. Bobbio, Torino, Utet, 1948.
- HUFELAND C.W., *Bemerkungen über Galls Gehirnorganenlehre*, in: «Journal der practischen Arzneykunde und Wundarzneykunst», 21, 3, 1805, pp. 114-158.
- HUME D., *Trattato sulla natura umana*, in: P. Chiodi (a cura di), *Opere*, vol. I, Bari, Laterza, 1971, pp. 1-665.
- ISNARDI PARENTE M., *Téchne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.
- IVALDO M., *Libertà e moralità. A partire da Kant*, Saonara, Il Prato, 2009.
- JACOBI F., *Jacobi an Fichte*, Hamburg, F. Perthes, 1799.
- JACOBI F.H., *Proposizioni sulla costrizione e sulla libertà dell'uomo*, in: F. Capra (a cura di), V. Verra (rev. di), *La dottrina di Spinoza: lettere al signor Moses Mendelssohn*, Bari, Laterza, 1969, pp. 47-57.
- JACOBI F.H., *Sull'idealismo trascendentale*, in: G. Sansonetti (a cura di), *Scritti kantiani*, Brescia, Morcelliana, 1992, pp. 67-78.
- KANT I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in: P. Chiodi (a cura di), *Scritti morali*, Torino, Utet, 1970, pp. 535-757.
- KANT I., *Critica del giudizio*, tr. it. a cura di M. Marassi, Milano, Bompiani, 2004.
- KANT I., *Critica della ragion pratica*, in: P. Chiodi (a cura di), *Scritti morali*, Torino, Utet, 1970, pp. 127-315.
- KANT I., *Critica della ragion pura*, tr. it. a cura di C. Esposito, Milano, Bompiani, 2004.
- KANT I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, in: P. Chiodi (a cura di), *Scritti morali*, Torino, Utet, 1970, pp. 39-125.
- KANT I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kritik der reinen Vernunft. Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV, Berlin, de Gruyter, 1973, pp. 385-463.
- KANT I., *Il conflitto delle facoltà* (1798), in: G. Riconda (a cura di), *Scritti di filosofia della religione*, Milano, Mursia, 1989, pp. 229-308.
- KANT I., *La religione nei limiti della semplice ragione*, in: P. Chiodi (a cura di), *Scritti morali*, Torino, Utet, 1970, pp. 317-534.
- KANT I., *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, tr. it. di P. Manganaro, Roma-Bari, Laterza, 1984.
- KANT I., *Primi principi metafisici della scienza della natura*, tr. it. di S. Marcucci, Pisa, Giardini, 2003.
- KANT I., *Recensione di: J.G. Herder, "Idee sulla filosofia della storia dell'umanità", parte I e II, Riga e Lipsia, 1784-1785*, in: N. Bobbio L. Firpo, V. Mathieu (a cura di), *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, Utet, 1965, pp. 151-175.

- KIELMEYER K.F., *Ueber die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse*, in: F.H. Holler (hrsg. von), *Gesammelte Schriften*, Berlin, Keiper, 1938, pp. 59-101.
- LAËNNEC R.-TH.-H., *Exposition et examen de la doctrine du docteur Gall*, in: «Journal de médecine, chirurgie et pharmacie», 12, 1806, pp. 135-150; pp. 202-211; pp. 284-301.
- LAMEDICA E., *L'aisthesis di Aristotele. Analisi della teoria della sensazione nel De Anima*, in: «Studi Urbinati», 80, 2010, pp. 45-67.
- LANDUCCI S., *Sull'etica di Kant*, Milano, Guerini e Associati, 1994.
- LANTERI-LAURA G., *Histoire de la phrénologie. L'homme et son cerveau selon F.J. Gall*, Paris, PUF, 1993.
- LANTERI-LAURA G., *Histoire du problème des localisations cérébrales*, in: «Perspectives», 1, 1991, pp. 25-55.
- LAVATER J.C., *Aussichten in die Ewigkeit*, in: E. Staehelin (hrsg. von), *Ausgewählte Werke*, Bd. I, Zürich, Zwingli, 1943.
- LAVATER J.C., *Frammenti di fisiognomica per promuovere la conoscenza e l'amore dell'uomo*, a cura di G. Celli, tr. di M. de Pasquale, Roma, Teoria, 1989.
- LAVATER J.C., *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und der Menschenliebe*, 4 Bde., Nachdruck der Ausgabe Leipzig und Winterthur 1777, Hildesheim, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 2002.
- LAVATER J.C., *Von der Physiognomik*, Leipzig, Weidmanns Erben und Reich, 1772.
- LAVATER J.C., LICHTENBERG G.CH., *Lo specchio dell'anima. Pro e contro la fisiognomica. Un dibattito settecentesco*, tr. it. a cura di G. Gurisatti, Padova, Il Poligrafo, 1991.
- LEIBBRAND W., *Medicina romantica*, tr. it. di G. Federici-Ajroldi, Bari, Laterza, 1939.
- LENOIR T., *Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology*, in: «ISIS», 71, 1980, pp. 77-108.
- LEERSSEN J., *Lavaters Physiognomik: Versuch einer Kontextualisierung*, in: E. Agazzi, M. Beller (a cura di), *Evidenze e ambiguità della fisionomia umana. Studi sul XVIII e XIX secolo*, Viareggio, Mauro Baroni Editore, 1998, pp. 15-27.
- LESKY E., *Der angeklagte Gall*, in: «Gesnerus», 38, 1981, pp. 301-311.
- LICHTENBERG G. CH., *Über Physiognomik wider die Physiognomen. Zur Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntnis. Mit der Entgegnung von Johann Caspar Lavater*, hrsg. von F. Aerni, Waldshut-Tiengen, Aerni Verlag, 1996.
- LINKE D.B., KURTHEN M., *Parallelität von Gehirn und Seele. Neurowissenschaft und Leib-Seele-Problem*, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1988.
- LÖW R., *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980.

- MAINE DE BIRAN F.-P., *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Paris, Henrichs, 1802.
- MANGANARO P., *L'antropologia di Kant*, Napoli, Guida, 1983.
- MANN G., *Organ der Seele – Seelenorgane: Kranioskopie, Gehirnanatomie und die Geisteskrankheiten in der Goethezeit*, in: G. Mann, F. Dumont (hrsg. von), *Gehirn – Nerven – Seele. Anatomie und Physiologie im Umfeld S. Th. Soemmerings*, Stuttgart/New York, Gustav Fischer, 1988, pp. 133-157.
- MARCUCCI S., *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Firenze, Le Monnier, 1972.
- MARSHALL J., *The New Organology*, in: «The Behavioral and Brain Sciences», 3, 1980, pp. 23-25.
- MENEGONI F., *Finalità e scopo finale nelle introduzioni alla kantiana Critica del Giudizio*, in: «Verifiche», 17, 4, 1988, pp. 327-351.
- MESMER F.A., *Aphorismes de M. Mesmer dictés à l'assemblée de ses élèves...en 344 paragraphes*, Paris, Quinquet, 1785.
- MESMER F.A., *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal*, Paris, Didot, 1779.
- MESMER F.A., *Précis historique des faits relatifs au Magnétisme-animal jusques en Avril 1781*, Londres, [s.n.], 1781.
- MILT B., *Franz Anton Mesmer und seine Beziehung zur Schweiz: Magie und Heilkunde zu Lavaters Zeit*, in: «Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich», 38, 1, 1953, pp. 1-139.
- MONDELLA F., *Biologia e filosofia*, in: L. Geymonat (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. III, Milano, Garzanti, 1971, pp. 270-314.
- MONDELLA F., *Il sorgere della nuova fisiologia ottocentesca*, in: L. Geymonat (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. IV, Milano, Garzanti, 1971, pp. 589-644.
- MORAVIA S., *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Milano, Sansoni, 2000.
- MORI M., *Glück und Autonomie. Die deutsche Debatte über den Eudämonismus zwischen Aufklärung und Idealismus*, in: «Studia Leibnitiana», 25, 1993, 27-42.
- MOUREAU J.-L., *Exposition et critique du système du docteur Gall sur la cause et l'expression des principales différences de l'esprit et des passions*, in: «La décade philosophique et littéraire», 1803, pp. 129-137.
- MUHM M., *Abolito il libero arbitrio - Colloquio con Wolf Singer*, in: «L'Espresso», 19.08.2004, pp. 140-143.
- NEUBURGER M., *Die historische Entwicklung der experimentellen Gehirn- und Rückenmarksphysiologie vor Flourens*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1897.
- NOEL P.S., CARLSON E.T., *Origins of the word "Phrenology"*, in: «American Journal of Psychiatry», 127, 5, 1970, pp. 694-697.
- O'CONNOR J.P.B., *Thomas Willis and the background to Cerebri Anatome*, in: «Journal of the Royal Society of Medicine», 96, 2003, pp. 139-143.

- OEHLER-KLEIN S., *Die Schädellehre Franz Joseph Galls in Literatur und Kritik des 19. Jahrhunderts: zur Rezeptionsgeschichte einer medizinisch-biologisch begründeten Theorie der Physiognomik und Psychologie*, Stuttgart, Gustav Fischer Verlag, 1990.
- OEHLER-KLEIN S., *Franz Joseph Gall, der Scharlatan - Samuel Thomas Soemmerring, der Wissenschaftler? Neuroanatomische Methoden, Erkenntnisse und Konsequenzen im Vergleich*, in: G. Mann, F. Dumont (hrsg. von), *Gehirn – Nerven – Seele. Anatomie und Physiologie im Umfeld S. Th. Soemmerings*, Stuttgart/New York, Gustav Fischer, 1988, pp. 93-131.
- P.N., *Sur les assertions du docteur Gall*, in: «Moniteur Universel», 363, 20.9.1805.
- PEWZNER E., BRAUNSTEIN J.-F., *Storia della psicologia*, tr. it. di A. Taglia, Torino, Einaudi, 2001.
- PINEL P., *La mania. Trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale*, tr. it. a cura di F. Fonte Basso, S. Moravia, Venezia, Marsilio Editore, 1987.
- PINEL P., *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale*, tr. it. di C. Vaghi, Lodi, Orcesi, 1830
- PLATONE, *Repubblica*, tr. it. di R. Radice e G. Reale, Milano, Bompiani, 2009.
- PLESSNER H., *Il riso e il pianto: una ricerca sui limiti del comportamento umano*, tr. it. a cura di V. Rasini, Milano, Bompiani, 2000.
- POGGI S., *Fluidio nervoso, elettricità, magnetismo animale*, in: P. Rossi (a cura di), *Storia della scienza moderna e contemporanea*, vol. I, Torino, Utet, 1988, pp. 645-671.
- POGGI S., *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, Bologna, il Mulino, 2000.
- POGGI S., *L'anima e l'anatomia*, in: P. Rossi (a cura di), *Storia della scienza moderna e contemporanea*, vol. I, Torino, Utet, 1988, pp. 623-644.
- POGGI S., *La nascita della psicologia scientifica*, in: P. Rossi (a cura di), *Storia della scienza moderna e contemporanea*, vol. II, 2, Torino, Utet, 1988, pp. 999-1021.
- POGGI S., *Le forme, le strutture e le funzioni della vita: la fisiologia del primo Ottocento*, in: P. Rossi (a cura di), *Storia della scienza moderna e contemporanea*, vol. II, 1, Torino, Utet, 1988, pp. 407-455.
- POGLIANO C., *Tra forma e funzione: una nuova scienza dell'uomo*, in: P. Corsi (a cura di), *La fabbrica del pensiero. Dall'arte della memoria alle neuroscienze*, Milano, Electa, 1989, pp. 144-197.
- POPPER K., ECCLES J.C., *L'io e il suo cervello. Materia, coscienza, cultura*, tr. it. a cura di B. Continenza, Roma, Armando Editore, 1981, pp. 166-167.
- POSTEL J., *Philippe Pinel et le mythe fondateur de la psychiatrie française*, in: «Psychanalyse à l'Université», 4, 14, 1979, pp. 197-244.
- RATH N., *Zweite Natur: Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Münster, Waxmann, 1996.
- RAVAISSON F., *L'abitudine*, tr. it. a cura di S. Capodivacca, Torino, Ananke, 2009.

- RAWLINGS C., ROSSICHT E., *Franz Joseph Gall and His Contribution to Neuroanatomy with Emphasis on the Brain Stem*, in: «Surgery and Neurology», 42, 1994, pp. 272-275.
- REICHHOLD A., *Fremdzuschreibung mentaler Prädikate als Verantwortungszuschreibungen*, in: W. Neuser, P. Stekeler-Weithofer (hrsg. von), *Natur und Geist*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2016, pp. 237-246.
- RICHERAND A.B., *Nouveaux éléments de physiologie*, Paris, Richard, Caille et Ravier, 1801.
- RODLER L., *Il corpo specchio dell'anima. Teoria e storia della fisiognomica*, Milano, Bruno Mondadori, 2000.
- RODLER L., *Leggere il corpo. Dalla fisiognomica alle neuroscienze*, Bologna, Archetipolibri, 2009.
- RORETZ K., *Zur Analyse von Kants Philosophie des Organischen*, Wien, A. Hölder, 1922.
- RYZL M., *La parapsicologia. Fatti e prospettive*, tr. it. di J. Comin, Roma, Edizioni Mediterranee, 1988.
- SCHELLING F.W.J., *Filosofia della rivelazione*, tr. it. di A. Bausola, vol. I, Bologna, Zanichelli, 1972.
- SCHELLING F.W.J., *Introduzione alle idee per una filosofia della natura*, in: Id., *L'empirismo filosofico e altri scritti*, tr. it. di G. Preti, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 1-47.
- SCHELLING K.E., *Ideen und Erfahrungen über den thierischen Magnetismus*, in: «Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft», 2, 1807, pp. 3-46.
- SCHELLING K.E., *Weitere Betrachtungen über den thierischen Magnetismus, und die Mittel ihn näher zu erforschen*, in: «Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft», 2, 1807, pp. 158-190.
- SCHLEIERMACHER F.D.E., *La dottrina della fede: esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della chiesa evangelica*, tr. it. a cura di S. Sorrentino, vol. I, Brescia, Paideia Editrice, 1981.
- SCHLEIERMACHER F.D.E., *Secondo discorso: L'essenza della religione*, in: S. Spera (a cura di), *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, Brescia, Queriniana, 1989, pp. 65-126.
- SCHMÖLDERS C., *Das Vorurteil im Leibe. Eine Einführung in die Physiognomik*, Berlin, Akademie Verlag, 1997.
- SCHOPENHAUER A., *Parerga e paralipomena*, tr. it. a cura di M. Carpitella, vol. II, Milano, Adelphi, 2007.
- SPEAMANN R., *Teleologie und Teleonomie*, in: D. Henrich, R.P. Horstmann (hrsg. von), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, pp. 545-556.
- SPINOZA B., *Etica Dimostrata con Metodo Geometrico*, tr. it. a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 2000.

- SPOERL H.D., *Facoltà versus tratti: la soluzione di Gall*, in: G.P. Lombardo, M. Duichin (a cura di), *Frenologia, fisiognomica e psicologia delle differenze individuali in Franz Joseph Gall. Antecedenti storici e sviluppi disciplinari*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997, pp. 318-331.
- SPURZHEIM J.K., *Phrenology, or the Doctrine of the Mind, and of the Relations Between Its Manifestations and the Body*, London, Charles Knight, 1825.
- STAROBINSKI J., *L'occhio vivente*, tr. it. di G. Guglielmi, Torino, Einaudi, 1975.
- STEPHENS G.L., GRAHAM G., *When Self-Consciousness Breaks. Alien Voices and Inserted Thoughts*, Cambridge, The MIT Press, 2000.
- SWAZEY J.P., *Action Propre and Action Commune: the Localization of Cerebral Function*, in: «Journal of the History of Biology», 3, 1970, pp. 213-234.
- TEMKIN O., *Gall e il movimento frenologico*, in: G.P. Lombardo, M. Duichin (a cura di), *Frenologia, fisiognomica e psicologia delle differenze individuali in Franz Joseph Gall. Antecedenti storici e sviluppi disciplinari*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997, pp. 46-78.
- TEMKIN O., *Remarks on the Neurology of Gall and Spurzheim*, in: E.A. Underwood (ed.), *Science, Medicine and History*, voll. II, Oxford/New York, Oxford University Press, 1953, pp. 282-289.
- TETENS J.N., *Saggi filosofici sulla natura umana e sul suo sviluppo*, tr. it. a cura di R. Ciafardone, Torino, Bompiani, 2008.
- TOMASI G., *Moralità e libertà. Appunti su un problema della prima ricezione dell'etica kantiana*, in: «Verifiche», 17, 4, 1998, pp. 301-326.
- TRAETTA L., *La forza che guarisce. Franz Anton Mesmer e la storia del magnetismo animale*, Bari, Edipuglia, 2007.
- TREVIRANUS G.R., *Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Ärzte*, 6 Bde., Göttingen, J.F. Rower, 1802-1822.
- UNGERER E., *Die Teleologie Kants und ihre Bedeutung für die Logik der Biologie*, Berlin, Borntraeger, 1922.
- UNGERER E., *Fondamenti teorici delle scienze biologiche*, tr. it. di F. Mondella, Milano, Feltrinelli, 1972.
- VALENZA P., *La serietà tragica della religione*, in: R. Bonito Oliva, G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Milano, Guerini, 1998, pp. 313-329.
- VAN WYHE J., *The Authority of Human Nature: The Schädellehre of Franz Joseph Gall*, in: «The British Journal for the History of Science», 35, 2002, pp. 17-42.
- VEGETTI M., *Anima e corpo*, in: M. Vegetti (a cura di), *Il sapere degli antichi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1985, pp. 201-228.
- VILLERS C., *Lettre de Charles Villers à Georges Cuvier sur une nouvelle théorie du cerveau par le Dr. Gall*, Metz, Collignon, 1802.

- VON FRORIEP L.F., *Kurze Darstellung der vom Herrn D. Gall in Wien auf Untersuchungen über die Verrichtungen des Gehirns gegründeten Theorie der Physiognomik*, in: «Magazin für den neuesten Zustand der Naturkunde», 2, 1801, pp. 411-468.
- VON LINNÉ C., *Genera Morborum*, Uppsala, Christ. Erth. Steinert, 1763.
- VON SELPERT H.G.C., *Dr. Gall's Vorlesungen über die Verrichtungen des Gehirns die Möglichkeit die Anlagen mehrerer Geistes- und Gemüthseigenschaften aus dem Baue des Schädels der Menschen u. Thiere zu erkennen*, Berlin, Unger, 1805.
- VON WALTHER PH.F., *Critische Darstellung der Gallschen anatomisch-physiologischen Untersuchungen des Gehirn- und Schädelbaues: mit beygef. hist. Notizen über Herrn Dr. Gall u. dessen neueste Schicksale in Wien*, Zürich, Ziegler, 1802
- VON WALTHER PH.F. (Hrsg.), *Neue Darstellungen aus der Gall'schen Gehirn- und Schädellehre, als Erläuterungen der vorgedruckten Verteidigungsschrift des D. Gall eingegeben bei der niederösterreichischen Regierung. Mit einer Abhandlung über den Wahnsinn, die Pädagogik und die Physiologie des Gehirns nach der Gall'schen Theorie*, München, Scherer, 1804.
- WAHSNER R., *Mechanism-Technizism-Organism: Der epistemologische Status der Physik als Gegenstand von Kants „Kritik der Urteilskraft“*, in: K. Gloy, P. Burger (hrsg. von), *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Fromman Holzboog, 1993, pp. 1-23.
- WALTER J.G., *Etwas über Herrn Doctor Gall's Hirn- Schädel- Lehre*, Berlin, Wegener, 1805.
- WANDSCHNEIDER D., *Kants Problem der Realisierungsbedingungen organischer Zweckmäßigkeit und seine systemtheoretische Auflösung*, in: «Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie», 19, 1988, pp. 86-102.
- WEBER A., VARELA F.J., *Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of individuality*, in: «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 1, 2002, pp. 97-125.
- WEGNER P.-CH., *Materialismus in der Kranioskopie? Die Berichterstattung über Franz Joseph Gall in der französischen regierungsamtlichen Zeitung „Gazette National ou Le Moniteur Universel“*, in: G. Mann, F. Dumont (hrsg. von), *Gehirn – Nerven – Seele. Anatomie und Physiologie im Umfeld S. Th. Soemmerings*, Stuttgart/New York, Gustav Fischer, 1988, pp. 159-174.
- WEIKARD M.A., *Der philosophische Arzt*, Frankfurt am Main, Andreäische Buchhandlung, 1790.
- WILLIS T., *Cerebri anatome: cui accessit nervorum descriptio et usus*, London, Flescher, 1664.
- WINDISCHMANN K.J.H., *Untersuchungen über Astrologie, Alchemie und Magie*, Frankfurt am Main, 1813.
- WOLFF C., *Metafisica tedesca. Con le annotazioni alla Metafisica tedesca*, tr. it. a cura di R. Ciafardone, Milano, Bompiani, 2003.

- WOLFF C., *Psychologia empirica, metodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continetur et ad solidam universale philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur* (1732), in: J. École (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. V, 2, Hildesheim, Olms, 1968.
- WOLFF C., *Philosophia rationalis sive logica, metodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata* (1740), in: J. École (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Bd. I.I, 2, Hildesheim, Olms, 1983.
- WOLTERS G. (Hrsg.), *Franz Anton Mesmer und der Mesmerismus: Wissenschaft, Scharlatanerie, Poesie*, Konstanz, Universitätsverlag Konstanz, 1988.
- YOUNG R.M., *Mind, Brain and Adaptation in the Nineteenth Century. Cerebral Localization and Its Biological Context from Gall to Ferrier*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1970.
- ZILBOORG G., HENRY G.W., *Storia della psichiatria*, tr. it. di M. Edwards, Milano, Feltrinelli, 1963.
- ZOLA-MORGAN S., *Localization of Brain Function: The Legacy of Franz Joseph Gall (1758-1828)*, in: «Annual Review of Neuroscience», 18, 1995, pp. 359-383.